Vom

Ursprunge der Sünde

nach

paulinischem Lehrgehalte

in besonderer Berücksichtigung

der einschlägigen modernen Theorieen.

Von

H. Fr. Th. L. Ernesti,

Abte des Klosters Marienthal, Herzogl. Braunschweig. Consistorialrathe und Mitgliede des Directoriums des Predigerseminars in Wolfenbüttel.

Erster Band.



Wolfenbüttel.

Verlag der Holle'schen Buch=, Kunst= und Musikalien=Handlung.

1855.

Die Theorie

vom

Ursprunge der Sünde

aus der Sinnlichkeit

im Lichte des paulinischen Lehrgehalts

betrachtet

von

H. Fr. Th. L. Ernesti,

Abte des Klosters Marienthal, Herzogl. Braunschweig. Consistorialrathe und Mitgliede des Directoriums des Predigerseminars in Wolfenbüttel.



Wolfenbüttel.

Verlag der Holle'schen Buch-, Kunst- und Musikalien-Handlung.

1855.

— ἵνα μηκέτι ὦμεν νήπιοι κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας ἐν τῇ κυβείᾳ τῶν ἀνθρώπων, ἐν πανουργίᾳ πρὸς τὴν μεθοδείαν τῆς πλάνης, ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ, ὁ Χριστός.

Eph. 4, 14. 15.

Sr. Excellenz,

dem Herrn

Staatsminister Dr. jur. Fr. Schulz,

Präsidenten des Herzogl. Braunschweig. Lüneb. Consistoriums und der Herzoglichen Cammer, Großkreuz des Herzogl. Braunschw. Hausordens Heinrich des Löwen, Commandeur erster Classe des Königl. Hannoverschen Guelphen = Ordens, Großkreuz des Königl. Portugiesischen Ordens des Heil. Jacob vom Schwerte und Ritter des Königl. Preuß. rothen Adler= ordens zweiter Classe mit dem Stern

in dankbarer Verehrung

gewidmet

vom

Verfasser.

Vorrede.

Bei der Herausgabe des ersten Bandes dieser Schrift über den Ursprung der Sünde, deren Erscheinen ich durch nichts weiter zu rechtfertigen weiß, als durch eine Hindeutung auf den in ihrer Einleitung dargelegten eigenthümlichen Gesichtspunkt, von welchem aus in ihr die Untersuchung über ein Lehrstück, dessen Bedeutung für die christliche Dogmatik und Ethik Niemand zu verkennen vermag, geführt worden ist, glaube ich mir Folgendes bemerken zu müssen.

Das Erste betrifft die Quellen, aus welchen ich den paulinischen Lehrgehalt geschöpft habe. Als solche sind außer den paulinischen Stellen in der Apostelgeschichte sämmtliche Briefe, welche im Kanon als paulinische Schriften ihren Platz haben, von mir benutzt worden. Ausgenommen ist der Hebräerbrief, welcher sich bekanntlich selbst nicht als Schrift des Apostels Paulus bezeichnet, und welchen ich als von diesem geschrieben nach dem Vorgange von Luther, Melanchthon, Calvin, Semler, Michaelis, Ziegler, Eichhorn, Bertholdt, D. Schulz, in's Besondere nach der vollständigen Untersuchung von Bleek, mit Schott, Reuß, Tholuck, Credner, de Wette nicht ansehen

kann. Mit jenem Verfahren wird natürlich nicht einverstanden sein, wer die Richtigkeit der Argumente, welche von der sogenannten Tübinger Schule gegen die Ächtheit der meisten der von mir als Quellen des paulinischen Lehrgehalts betrachteten Briefe vorgebracht sind, anerkennt oder anzuerkennen die Neigung hat. Denn es ist eine Consequenz dieses Standpunkts, zu meinen, man gehe jetzt vorurtheilsfrei und sicher nur dann zu Werke, wenn man Untersuchungen über Lehrpunkte des Apostels Paulus auf die bis zu Bruno Bauer allgemein anerkannten vier Hauptbriefe beschränke. Indess nach meiner Überzeugung sind die speciosen und kühnen Angriffe von F. Ch. Baur, Schwegler, Köstlin und Andern, wie sehr auch der Scharfsinn und die Kenntnisse dieser Männer anerkannt werden müssen, nicht durch Wahrheit sieghaft, und die Gründe, welche für die Ächtheit der einzelnen Briefe, z. B. hinsichtlich des Briefes an die Epheser von Meyer, Harless, Credner und Andern, des Briefes an die Philipper von Lünemann und Andern, des Briefes an die Colosser von Huther und de Wette, der Thessalonicherbriefe von Neudecker, de Wette in neuerer Zeit und Kern, der Pastoralbriefe von Hug, Guerike, Feilmoser, Baumgarten, Matthies, Heydenreich, Mack und Andern aufgestellt worden sind, so entscheidend, dass der genügende Nachweis fehlt, der uns berechtigen könnte, auch nur einen einzigen der Briefe, welche im Kanon als paulinische Schriften aufgeführt sind, als unächt preiszu-

geben. Daher liegt für mich die Nothwendigkeit vor, auf die Billigung derer, welche nur den Brief an die Römer, die Briefe an die Corinther und den Brief an die Galater als authentische Quellen gelten lassen, von Vorn herein zu verzichten.

Ein Zweites geht die Art an, wie ich die Stoffe, welche aus jenen Quellen geschöpft worden sind, bei meiner Untersuchung angewandt habe. Es hängt mit dem Gesichtspunkte, von welchem aus ich gearbeitet habe, und bei welchem ich in aller Selbstverleugnung die Anschauungen des Apostels zu erfassen und in fortwährendem Rapport zu den Grundlagen und Consequenzen des Lehrpunkts vom Ursprunge der Sünde zu erhalten bemüht gewesen bin, zusammen, dass in dem ersten Theile der Untersuchung, welchen, außer der Einleitung, dieser Band enthält, die Lehrpunkte des paulinischen Lehrgehalts, mit welchen die Theorie vom Ursprunge der Sünde aus der Sinnlichkeit in Beziehung gesetzt ist, fast eine Behandlung erfahren haben, als hätte es gegolten, über sie besondere Abhandlungen zu schreiben, nicht aber, sie nur als Mittelglieder im Zusammenhange der gegen jene Theorie gerichteten kritischen Operation zu gebrauchen. Nun ist zu fürchten, dass dies dem einen und dem andern der Leser, in's Besondere solchen, welche rasch ein Resultat zu haben begehren, als ein Fehler erscheinen wird. Auf kürzerem Wege wäre ich zum Ziele gekommen, wenn ich an irgend eine der vorhandenen Darstellungen des paulinischen Lehrbegriffs oder auch nur Einen der Com=

mentatoren des Paulus mich einfach anzuschließen vermocht, oder aber die jener Theorie in irgend welcher Weise günstigen Interpretationen von der Behandlung ausgeschlossen hätte. Da jenes aber mir nicht möglich war und dies nicht zweckdienlich erschien; so habe ich, um überall eine sichere Basis für die Beweisführung in begründeter Darstellung der Momente im paulinischen Lehrgehalte, auf die es ankam, zu gewinnen, bei allem Streben, das dazu nicht Erforderliche zur Seite liegen zu lassen, auf manche Ansichten und Auffassungen in ausführlicherer Weise einzugehen nicht umhingekonnt. Dazu kommt, dass ich in diesem ersten Theile manches Stück des Materiales vollständiger in der Absicht bearbeitet habe, um sogleich die Lehrpunkte des Apostels, welche hier in den Vordergrund treten, so weit zu erörtern, dass auf sie im weiteren Verlaufe der Untersuchung, in welchem andere Momente desselben eine vorwiegende Berücksichtigung werden finden müssen, fortgebaut werden könne. Daher muss ich wünschen, dass das Urtheil darüber, ob der erwähnte Umstand als Fehler anzusehen sei, bis dahin, dass der zweite Band vorliegen wird, ausgesetzt werde.

Ein Drittes bezieht sich auf den besonderen Titel, welchen dieser erste Band erhalten hat. Derselbe ist nicht in wörtlicher Übereinstimmung mit der Überschrift, welche in dem Büchlein selbst dem ersten Theile der Untersuchung gegeben worden ist. Der Grund, von dem ich dabei geleitet bin, ist einfach der, dass die in genauerer Fassung gesetzte Überschrift für einen Titel

nicht angemessen schien, aber der Besorgniss nicht Raum zu geben war, als könnte die kürzere Fassung des Titels irgend etwas Anderes erwarten lassen, als was in der Untersuchung selbst geboten wird.

Und so stelle ich denn getrost meine Arbeit unter die Feuerprobe, von welcher der Apostel Paulus 1 Cor. 3, 11 — 13 redet: „Einen andern Grund kann zwar Niemand legen, außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus. So aber Jemand auf diesen Grund bauet Gold, Silber, Edelsteine, Holz, Heu, Stoppeln; so wird eines Jeglichen Werk offenbar werden, der Tag wird es klar machen; denn es wird durch's Feuer offenbar werden, und welcherlei eines Jeglichen Werk sei, wird das Feuer bewähren.“ Wahrscheinlich habe ich in ihr mehr, als ich selbst erkenne, gesündigt. Mögen darüber die urtheilen, welchen eine umfassendere und tiefere Einsicht, als mir, verliehen worden ist. Nur bitte ich, dass, wie ich in Liebe zu streiten gewohnt bin, in Liebe meine Arbeit, wenn es sein muss, bestritten werde, damit nicht der Widerwille, den ich gegen jedes unedle Eifern empfinde, mir es erschwere, mich belehren zu lassen.

Schließlich aber gestehe ich offen, wie sehr ich wünsche, dass doch das Eine meiner Arbeit gegeben sein möge, in Etwas dazu beizutragen, dass der Geist freier wissenschaftlicher Forschung, der keine andere Auctorität anerkennt, als den unwandelbaren Grund des göttlichen Worts, unter uns allen Ernstes bewahret werde, weil wir nur in Treue gegen ihn über die knech-

tische Abhängigkeit von den philosophischen Systemen, in der wir längere Zeit befangen waren und zum Theil noch sind, uns hinauszuheben, und vor den Gefahren unlebendiger und ungehöriger Reconstruction des in den Bekenntnissschriften vorhandenen Gedankenstoffes, zu welcher hie und da eine nicht geringe Neigung ist, uns zu schützen vermögen.

Wolfenbüttel, den 30. Novbr. 1854.

L. Ernesti.

Übersicht des Inhaltes.

Einleitung.

Erster Theil.

Die Ableitung der Sünde aus der Energie der Sinnlichkeit gegen den Geist (der ursprünglichen Unfreiheit).

Einleitung.

Mit der normalen Dignität, welche der heiligen Schrift in Gemäßheit des Princips der evangelischen Kirche zukommt, verträgt sich weder die Ansicht, nach welcher ihre ursprünglichen Darlegungen als das Geringere und Unvollkommnere zu betrachten sein sollen, das sich erst zur höheren Weisheit heraufzuläutern hat[1]), noch auch jener falsche biblische Positivismus, welcher die modernen Lehrentwicklungen in der Voraussetzung, daſſ sie bloße Entartung seien, absichtlich ignorirt und beiseitläſſt[2]). Soll die heilige Schrift als lebendige Norm sich erweisen; so muſſ sie dergestalt zu jeder Lehrbestimmung der Dogmatik und Ethik, welche darauf Anspruch macht, eine christliche zu sein, in Beziehung treten, daſſ sie ohne Vorurtheil und Scheu in deren Gehalt und Zusammenhang eindringt, um sie mit ihrem eigenen Lehrgehalte aus einander zu setzen, sie als in diesem gegründet anzuerkennen oder als ihm widerstrebend abzustoßen. Dies aber wird nur in dem Maße mit Sicherheit geschehen können,

---

[1]) Strauß Glaubenslehre B. I. S. 177. Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. S. 197 ff.

[2]) Vgl. Hagenbach Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften. 3. A. Leipzig 1851. S. 206 und 240.

als der Lehrgehalt der heiligen Schrift selbst immer sorgfältiger erforscht und dargelegt sein wird. Daher ist die hohe Bedeutung nicht zu verkennen, welche für die Durchführung des gedachten Princips der biblischen Theologie zukommt. Allein wie Schätzenswerthes auch in den letzten Jahrzehnten auf dem Gebiete derselben zu Tage gelegt ist; so harrt doch ihre Aufgabe immer noch der vollständigen Lösung. Denn wenn doch als das letzte Ziel derselben betrachtet werden muss, die Einheit in der Mannigfaltigkeit der biblischen Lehrtropen zur Darstellung zu bringen, so dass das Eine Licht der göttlichen Wahrheit, welches aus der heiligen Schrift hervorleuchtet, in seinen verschiedenen Brechungen und doch auch in seiner Zusammenfassung, wie im Sammelglase das Sonnenlicht, geschaut werden könne; so ist dasselbe von keinem der Männer, die seit dem Entstehen dieser Wissenschaft von den verschiedensten Standpunkten aus sie gepflegt haben, auch nur annäherungsweise erreicht. Es wird vorerst immer noch die nächste Aufgabe der biblischen Theologie sein, die Gedankenkreise der einzelnen biblischen Schriftsteller aus dem Innersten ihrer Persönlichkeit heraus zu begreifen und zu entwickeln, ehe es gelingen wird, eine historisch-comparative Darstellung derselben zu geben oder gar den in den mannigfaltigen Gliedern des Schriftganzen vorhandenen lebendigen Organismus zu wahrer Anschauung zu bringen.

Daher wird es aber nicht befremden können, wenn das Princip von dem normalen Ansehen der heiligen Schrift von einem einzelnen Schriftsteller derselben aus auf das angewandt wird, was die neueste Zeit auf dem Gebiete der Dogmatik oder Ethik hervorgebracht hat. Wenigstens wird,

wer irgend bei der Inspirationstheorie ein Gewicht legt auf die Inspiration der gottgeweihten menschlichen Persönlichkeiten, durch welche die göttliche Wahrheit einen lebensvollen Ausdruck in der heiligen Schrift gefunden hat, solchem Verfahren die kirchliche Berechtigung zuzugestehen nicht wohl umhin können. Ja es will mir scheinen, als läge in ihm der Vortheil, dass, was die heilige Schrift darreicht, weder als eine Masse einzelner Lehren, noch als System einer Lehrwissenschaft dem, was uns jetzt als Ergebniss dogmatischer oder ethischer Wissenschaft dargeboten wird, wie ein Anderes und Fremdes gegenübergestellt erscheint, sondern der einzelne Schriftsteller, gleich als lebte er, in diese Forschungen also eingeht, dass er es sich nicht zu viel sein lässt, die von der seinen verschiedene Sprache und Anschauung solcher Forschungen liebend zu vergleichen, und gewissermaßen in lebendiger dialogischer Weise mit den Forschern, die irgend wie ihren Zusammenhang mit ihm zu haben meinen oder begehren, sich zu verständigen.

Freilich bleibt dem, welcher im Lichte des einem einzelnen biblischen Schriftsteller eigenthümlichen Lehrgehalts eine Lehre der Dogmatik oder Ethik der Kritik zu unterziehen versucht, die Gefahr, mit welcher wir überhaupt bei Anwendung des Princips von der normalen Dignität der Schrift zu kämpfen haben, nicht ferne, dass er entweder des heiligen Schriftstellers Lehre unvermerkt sich mischen lasse mit der Lehre, welche nach jener normirt werden soll, so dass gar diese erst wie der wahre Ausdruck von jener erscheint, oder dass er, vermeinend von absoluter Voraussetzungslosigkeit auszugehen, den status quo seiner individuellen Bildung zur Norm von

beiden erhebt, oder dass er, festgewurzelt in kirchlicher Voraussetzung, in von vorn herein bestochener Procedur, das System der Kirche mit dem Lehrgehalte des einzelnen biblischen Schriftstellers identificiret [1]).

Vor dieser Gefahr kann nur das entschiedene Festhalten gesunder Grundsätze der Auslegung bewahren. Denn auf exegetischem Wege sind die Gedanken und Gedankenkreise des biblischen Schriftstellers zu ermitteln. Dass bei dieser Ermittelung aber die grammatisch-historische Methode nicht verlassen werden darf, darüber kann jetzt kein Zweifel mehr herrschen [2]). Indess lässt sich dieser Grundsatz doch nur als negatives Regulativ der Auslegung betrachten. Das formale Princip der evangelischen Kirche kann nur bestehen, wenn

---

[1]) Über die Gefahren, die es haben würde, wenn bei uns Grundsätze in der Schrifterklärung herrschend würden, wie sie denen eigen sind, welche „bei dem wieder zu Ehren gekommenen Bekenntniss der Kirche stehen bleiben als bei dem einzigen Gute, als wäre damit schon Alles gewonnen", vgl. die Winke der neuerdings erschienenen Denkschrift der theol. Facultät der Georg-Augustus-Universität über die gegenwärtige Krisis des kirchlichen Lebens, insbesondere das Verhältniss der evangel. theol. Facultäten zur Wissenschaft und Kirche. S. 16 ff.

[2]) Vgl. Lücke (im Weihnachtsprogramme der Georg-Augustus-Universität von 1853.) De eo, quod nimium artis acuminisque est in ea, quae nunc praecipue factitatur, sacrae scripturae, maxime evangeliorum interpretatione. p. 5: „Constat vero inter omnes, veriorem, qua nunc utimur, doctrinae hermeneuticae et artis rationem, videlicet grammaticam et historicam, sive, ut brevius atque etiam doctius dicam, philologicam, post Hugonem Grotium, summum virum, nostra aetate praecipue a duumviris illis, Ernestio atque Semlero, tam feliciter inchoatam atque conditam esse, ut quo quis monstratam ab iis munitamque viam diligentius persecutus fuerit, eo felicius in ipsa arte profecisse existimetur ab omnibus rei peritioribus".

zu jenem negativen Grundsatze der positive hinzugenommen wird, dass die heilige Schrift sui ipsius authentica et infallibilis interpres ist. Dieser Grundsatz aber kann in dem Falle, da wir's mit einem einzelnen biblischen Schriftsteller zu thun haben, nicht in der Weise Geltung finden, dass wir ihn aus dem irgendwie vorausgesetzten Gesammtorganismus der heiligen Schrift überhaupt erklären. Sondern wir haben ihn zunächst aus sich selbst, d. h. das Einzelne in ihm aus seinem vollen Lehrgehalte zu erklären [1]).

So aber haben wir denn auch, wenn wir in dieser besonderen Weise die normale Autorität der heiligen Schrift einzelnen Lehren der Dogmatik oder Ethik gegenüber geltend machen wollen, diese an dem gesammten Lehrgehalte des einzelnen biblischen Schriftstellers zu prüfen, so weit überhaupt jene diesem zu unterstellen sind.

Von diesem Gesichtspunkte aus möchte ich die folgende Untersuchung über den Ursprung der Sünde betrachtet wissen.

Sie beschäftigt sich mit einem Probleme, das immer allen denen, welche in die Tiefen des eigenen Herzens und der menschlichen Verhältnisse hineinzusehen das Bedürfniss besessen haben, von Interesse gewesen ist, und über welches zu einer bestimmten Überzeugung zu gelangen der Theologe nicht vernachlässigen darf, wenn er nicht bei der Erfassung der religiösen Wahrheiten fast auf allen Punkten der Unsicherheit preisgegeben sein will.

---

[1]) Vgl. Weiß: Das Verhältniss der Exegese zur biblischen Theologie. In: Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben Herausgegeben von Schneider. Dritter Jahrg. Sept. 1852. Nr. 38. und 39. S. 303 ff.

Allein den Ursprung der Sünde zu suchen wird Manchem vielleicht von vorn herein schon dem Ausdrucke nach als eine falsche Aufgabe erscheinen. Als eine solche hat sie Ernst Sartorius[1]) bezeichnet, welcher sagt: „Das Böse hat keinen Ursprung, sondern nur einen Anfang; wie die Welt nicht aus natürlicher Causalität entsprungen ist, sondern mit dieser durch den freien Willen des Schöpfers angefangen hat, so hat das Böse in der Welt nicht in natürlichen Ursachen seinen Ursprung; sondern aus dem eigenen freien Willen des Geschöpfs hat es begonnen. Ein Ursprung setzt eine Ursache, einen Urgrund voraus: Die Sünde hat keinen Grund, aus dem sie als Folge hervorgegangen, der Sündenfall ist keine Folge, sondern ein Anfang, keine Wirkung, sondern eine Ursache ohne Ursache, nam defectionis ratio sufficiens deficit".

Der Begriff des Grundes ist der Art, dass, wenn er nicht genau bestimmt wird, leicht Missverständnisse entstehen. Bekanntlich pflegt dies Wort in drei verschiedenen Bedeutungen genommen zu werden. Grund ist eigentlich das, worauf etwas anderes ruht, die Unterlage eines Dinges. Insofern nun in der Gedankenwelt ein Gedanke auf dem andern ruht, um des andern willen gilt, für wahr gehalten wird, weil der andere schon als wahr anerkannt ist, heißt der abgeleitete Gedanke die Folge von dem andern als Grunde. Diesen Grund mag man logischen Grund (principium cogitandi) nennen[2]). Sodann aber kann ein Reales, Wirkliches Grund

---

[1]) S. Die Lehre von der heiligen Liebe oder Grundzüge der evangelisch-kirchlichen Moraltheologie. Abth. 1 (A. 2.) Stuttg. 1843. S. 98 ff.

[2]) Vgl. Krug allgem. Handwörterb. der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte. B. II. Leipz. 1827. S. 297 ff.

eines anderen Realen sein. Das spätere Reale wird dann als nothwendige Folge des früheren Realen betrachtet. Diesen Grund mag man den Realgrund nennen[1]). Endlich aber wird auch das Vermögen der Dinge als der Grund ihrer Thätigkeit betrachtet. In wiefern nun ein jedes, was noch im Vermögen liegt, die anschauliche Wirklichkeit der weltlichen Dinge überschreitet, mag man diesen Grund den transcendentalen Grund nennen[2]). Dass der logische Grund bei unserer Frage nicht in Betracht kommen könne, versteht sich leicht. Dagegen wird nicht schon hier zu bestimmen sein, ob in Pauli Lehrgehalte die Ansicht von einem transcendentalen oder einem realen Grunde des Bösen ihre Stätte habe. Man hat ihm bald die Behauptung des einen, bald die des andern zugeschrieben, bald aber auch gar nicht auf diesen Unterschied Rücksicht genommen, welcher gleichwohl von der größten Bedeutung ist. Alle die Erklärungsversuche des Bösen, welche dasselbe als etwas irgend wie Nothwendiges auffassen, fordern den Begriff des realen Grundes. Dagegen wird von denen, welche die Nothwendigkeit des Bösen läugnen, darauf hingewiesen, wie die Sünde nichts Freies, sondern etwas Physisches, nichts, das zugerechnet werden könnte und Schuld erzeugte, sondern etwas von Gott Gesetztes wäre, wenn sie das nothwendige spätere Reale eines früheren Realen wäre. Allein wenn die Sünde nichts Physisches, sondern etwas Ethisches, ein solches ist, dessen Gesetztsein dem Subjecte, in welchem jene sich findet, zugeschrieben, zugerechnet

---

1) Vgl. H. Ritter's Logik. Kap. 8, 5. 7.

2) Vgl. H. Ritter: Über das Böse. Kiel 1839. S. 15.

werden muss; so muss sie doch eben in diesem Subjecte ihren Grund haben, weil sie nur deswegen und sonst nicht demselben zugeschrieben werden kann. Drum lässt sich dem Bösen jeden Falls ein transcendentaler Grund vindiciren. Dieser liegt eben in dem Vermögen des Subjects als dem Grunde seines Thuns, das sich aus jenem verwirklicht. Also das Vermögen des Menschen, durch das die Sünde möglich ist, ist der transcendentale Grund der Wirklichkeit der Sünde. Nicht die Nothwendigkeit derselben geht aus jenem hervor, sondern wenn sie aus ihm hervorgeht, so ergiebt sich daraus nur die Wirklichkeit derselben[1]).

Daher wird die Frage nach dem Ursprunge des Bösen als eine falsche Aufgabe nicht betrachtet werden können, selbst wenn man das Böse im Sinne von J. Müller[2]) sich als das Grundlose, d. h. als das Heraustreten aus allem vernünftigen Zusammenhange, für dessen Entstehen, da alles Begreifen an Grund und Zusammenhang haftet, es ein eigentliches Begreifen nicht geben kann, mithin als das absolute Geheimniss der Welt denkt.

Indess es wird jene Frage in der folgenden Untersuchung nur innerhalb gewisser Grenzen zur Verhandlung kommen. Eine Besprechung sämmtlicher Hypothesen über den Ursprung des Bösen in der Menschheit schien mir theils im Allgemeinen nach den Arbeiten von Daub[3]), J. Müller[4]) u. A.

---

[1]) Vgl. H. Ritter: Über das Böse. S. 18.

[2]) S. Die christl. Lehre von der Sünde. Bresl. 1844. B. II. S. 232.

[3]) System der theolog. Moral. Herausgegeben von Marheineke und Dittenberger. Berlin 1843. Th. II. Abth. 2. Anh. 1. Die Lehre von der Sünde.

[4]) S. a. a. O. B. I. S. 314 ff.

nicht Bedürfniss, theils im Besondern bei der Absicht, den Lehrbegriff des Paulus als kritischen Maßstab an die vorhandenen Forschungen anzulegen, nicht erforderlich, insofern viele derselben anerkannter Maßen dem paulinischen Lehrbegriffe völlig fern stehen. Daher habe ich nur auf diejenigen die Aufmerksamkeit richten zu müssen geglaubt, welche in neuester Zeit auf dem Standpunkte moderner dogmatischer und ethischer Forschung hervorgetreten, an dem Lehrgehalte Pauli eine Stütze haben wollen. Es wird hiernach sowohl die Ableitung der Sünde, aus der Energie der Sinnlichkeit gegen den Geist (der ursprünglichen Unfreiheit), als die Ableitung derselben aus der ursprünglichen Freiheit in der Vorzeitlichkeit der Kritik durch den Lehrgehalt des Apostels zu unterziehen sein.

Die Prüfung dieser Theorieen im Lichte des paulinischen Lehrgehalts möchte die sicherste Vorbereitung sein für eine Beantwortung der alsdann zur Erörterung zu bringenden Frage, welche positive Aufschlüsse über den in Rede stehenden Lehrpunkt in den Schriften des Apostels enthalten sind.

Ehe wir indess in die Verhandlung über den Ursprung der Sünde eingehen, scheint das Wesen derselben festgestellt werden zu müssen. Doch dies kann hier nur in so weit geschehen, dass dabei jener Verhandlung selbst nicht vorgegriffen werde.

Dieser Gefahr werden wir am Wenigsten ausgesetzt sein, indem wir zunächst nur eine formale Bestimmung des Begriffes suchen, wie sie in den Bedeutungen der hauptsächlichsten Ausdrücke, durch welche Paulus die Sünde bezeichnet, anklingt.

Der Ausdruck ἁμαρτία, welchen Paulus am häufigsten gebraucht, wenn er von der Sünde redet, leitet darauf hin, dass wir die Sünde als Differenz des persönlichen Geschöpfs mit seinem Ideale, also als eine Störung in der Selbstentwicklung desselben zu denken haben, als einen Zustand oder eine That oder beides zusammen, worin dasselbe seiner ihm mitgegebenen Wesenheit nicht entspricht und von dem Ziele, das ihm vorgesetzt ist, abweicht. Denn ἁμαρτία (vergl. חַטָּאת Richt. 20, 10.) bedeutet ein Verfehlen des gesteckten Zieles[1]). Das Ziel des Menschen aber ist ihm nichts Äußerliches, sondern eben das ihm einwohnende Ideal (Phil. 3, 14.) Mithin kann das Verfehlen desselben nichts anderes sein, als eine Störung des seiner Wesenheit nach ihm gebührenden Lebens (Seins und Werdens). Dass diese Störung aber bald als eine Handlung, bald als eine verkehrte Stellung des Menschen aufzufassen ist, geht daraus hervor, dass Paulus Röm. 5, 12 ff. als ἁμαρτία auch die παράβασις Ἀδὰμ bestimmt, also eine einzelne Übertretung eines speciellen göttlichen Gebotes[2]), und dass er Röm. 7, 14 ff., wo er das Böse als dasjenige bezeichnet, was dem Gesetze widerspricht, die Abweichungen vom Gesetze als aus der Sünde hervorgehend darstellt. Vgl. bes. V. 19. 20. Οὐ γὰρ ὃ θέλω, ποιῶ ἀγαθόν· ἀλλ' ὃ οὐ θέλω κακόν, τοῦτο

---

[1]) S., was Reinhard System der christlichen Moral B. I. S. 369 zur Erhärtung dieser Bedeutung beigebracht hat; außerdem J. Müller a. a. O. B. I. S. 87. und J. P. Lange christliche Dogmatik. Heidelberg 1851. Th. II. S. 413 f.

[2]) Vgl. über die Bedeutung von ἁμαρτία an jener Stelle Schmid's exegetische Bemerkungen über Röm. 5, 12. in Tübinger Zeitschrift für Theologie. 1830. H. 4. S. 174.

πράσσω. Εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω ἐγώ, τοῦτο ποιῶ, οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτό, ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία.

Indess darf jene Differenz nicht in dem Sinne verstanden werden, dass das noch nicht Erreichthaben der sittlichen Vollkommenheit (des Ziels) gleich wäre dem Abweichen von dem Wege zu ihr, dem Verfehlen des Lebenszieles. Das sittliche Ideal kann ohne den Begriff der sittlichen Entwicklung nicht gefasst werden, indem der Gedanke Gottes, nach welchem dieser den Menschen geschaffen hat, von dem Menschen als einem persönlichen Geschöpfe nur durch freies Sichhineinbilden in denselben und freies Abbilden desselben in sich im Zeitverlaufe zu verwirklichen ist. So wenig als die Sündlosigkeit schon die positive sittliche Vollkommenheit, eben so wenig ist der in der Entwicklung begriffene, noch nicht vollkommene Zustand Sünde[1]). Zwar trifft das sittliche Ideal einen Jeden in jedem Lebensmomente mit seiner Anforderung: Du sollst; aber diese Anforderung kann auf nichts anderes[2]),

---

[1]) Vgl. J. Müller a. a. O. B. I. S. 50—62.

[2]) Es wird der Begriff der sittlichen Entwicklung außer Acht gelassen und der Unterschied zwischen der Stellung des persönlichen Geschöpfs zu seinem Ideale im Zustande der realen Freiheit, der vollendeten Gemeinschaft mit Gott, und im Zustande des Strebens nach dieser verkannt, wenn man in dem: „Du sollst" ein Zeugniß der Entzweiung mit Gott sehen will. Hienach ist der Vergleich zu beurtheilen, mit welchem Harleß in der christlichen Ethik, Stuttg. 1845. S. 28 argumentirt: „Der Herzschlag, an welchem die Lebensbewegung des Blutes sich kund giebt, ist schlechthin da; da hätte die Bewegung in irgend einer Stockung aufgehört, wo man sagen könnte: Ich werde inne, daß das Herz schlagen soll. Das Gewissen aber ist nichts anderes, als das göttlich-geistige Herzblut, dessen strömende Bewegung nach allen Seiten hin den Zusammenhang des menschlichen Lebens mit Gott vermittelt. Da muß der Zusammenhang zerrissen sein, wo man das Gewissen also inne wird, daß

als darauf gerichtet sein, dass der Mensch in jedem Momente seines Lebens dem Gedanken Gottes, wonach er geschaffen ist, für die bestimmte Stufe seiner Entwicklung entspreche, worin einmal das liegt, dass er immer reicher die göttliche Anlage, die ihm gegeben ist, entwickle, und sodann dies, dass er in jedem Momente seiner Selbstentwicklung sich dem gemäß selbst bestimme, was für diesen Moment als eine dem Ideale entsprechende Selbstentwicklung sich kund giebt. Dass der Apostel Paulus unter der Sünde eine Differenz zwischen dem Leben des persönlichen Geschöpfs und seinem Ideale in dem bezeichneten Sinne nicht verstanden haben könne, geht aber daraus hervor, dass er von denen, welche der Sünde

es sagt: Du sollst in Gott leben." Derselbe Irrthum findet sich bei Schöberlein in der Abhandlung über das Verhältniss der persönlichen Gemeinschaft mit Christo zur Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung — in theol. Studien und Kritiken. Jahrg. 1847. H. 1. S. 17 —: „Im Rechtsverhältnisse nun steht der Mensch auch zu Gott, und zwar muss er desselben, weil seine Existenz in Gott durchaus gründet, auf nothwendige und stetige Weise in seinem Bewusstsein inne werden. Dies geschieht im Gewissen, dem persönlichen Organe für das Rechtsverhältniss der Creatur zu Gott. Auch hier nun ist die Stellung des Gewissens zum Ich von der Gemeinschaft abhängig, welche zwischen dem Menschen und Gott besteht. Von den einzelnen Urtheilen des Gewissens ist nämlich seine Grundbestimmung wohl zu unterscheiden. Jene beziehen sich bloß auf die einzelnen Willensäußerungen, diese aber auf die Grundstellung der ganzen Persönlichkeit zu Gott. Ist der Mensch im innersten Grunde seines Wesens, im Gemüthe, von Gott geschieden, so nimmt auch das Zeugniss des Gewissens die Form der Scheidung im „Du sollst" an. Dagegen, wenn der Mensch mit seinem Gemüthe (im Glauben) sich Gott wieder ergeben hat, so waltet hinfort im Gewissen (natürlich auf Grund göttlicher Versöhnung, die eben der Glaube ergreift) wieder das Zeugniss des Versöhntseins, ob auch in Bezug auf die einzelnen widergöttlichen Regungen der sündigen Natur die obige Form des Zeugnisses sich noch geltend mache". Eine ähnliche Äußerung s. außerdem bei Tholuck, die Lehre von der Sünde und vom Versöhner. 6. A. Hamb. 1839. S. 27,

abgestorben sind, ein Streben, immer völliger zu werden in der Liebe (1 Theff. 3, 12. 2 Theff. 1, 3.) und nach der Heiligung zu ringen (1 Cor. 7, 34. 2 Cor. 7, 1. 1 Cor. 5, 5. vgl. Phil. 3. 21) fordert, was er nicht könnte, wenn ihm Unvollkommenheit und Sünde gleichbedeutend wäre. Denn es müsste mit dem Ablegen des alten Menschen sofort alles geschehen sein, was von dem Christen irgend gefordert werden kann, oder es bliebe nur die Bethätigung der innern Vollkommenheit nach Außen hin über, was doch immer wieder eine Unvollkommenheit des sittlichen Lebens in irgend welcher Weise voraussetzen würde (vgl. Eph. 2, 10. Tit. 2, 14. 2 Cor. 9, 8.)

Das Lebensziel aber oder das allgemeine sittliche Ideal für das Leben des persönlichen Geschöpfs ist der νόμος, nicht bloß in diesem enthalten, sondern er selbst. Wo Paulus vom νόμος spricht, reflectirt er freilich gewöhnlich, wie z. B. Gal. 3, 17 ff., auf die positive mosaische Gesetzgebung. Allein er weiß doch auch von einem Gesetze, das ohne jene Gesetzgebung vorhanden ist, so dass die Sünde nicht schlechtweg Widerstreit ist gegen das positive mosaische Gesetz, sondern Übertretung des νόμος überhaupt, in welcher Weise er dem Menschen zum Bewusstsein gekommen sein mag. Vgl. rücksichtlich der geschichtlichen Voroffenbarungen des Gesetzes vom Paradiese an Röm. 5, 14. παράβασις Ἀδὰμ und Röm. 5, 13. Ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ[1]),

[1]) Freilich wenn hier mit Theodor., Aug., Mel., Koppe erklärt wird: so lange als das mosaische Gesetz dauerte, bis auf sein Ende Christus; so lässt sich aus dieser Stelle die Folgerung nicht ziehen, dass Paulus auch von einem anderen als positiven mosaischen (einem dem Menschen

rücksichtlich des Gesetzes in der vorchristlichen Heidenwelt in's Besondere aber Röm. 2, 14 ff. *οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσι νόμος.* Zwar findet sich bei Paulus nicht jene bestimmte Erklärung des Johannes: *πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν, καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ· καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία.* 1. Joh. 3, 4. Allein aus Röm. 6, 19. 20 geht hervor, dass er sich beide Begriffe in gleichem Gegensatze zur *δικαιοσύνη* denkt, unter welcher hier nur die Angemessenheit des Lebens mit dem göttlichen Gebote verstanden werden kann; *ὥσπερ γὰρ παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα — τῇ ἀνομίᾳ εἰς τὴν ἀνομίαν· οὕτω νῦν — τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἁγιασμόν. Ὅτε γὰρ δοῦλοι ἦτε τῆς ἁμαρτίας, ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιοσύνῃ*[1]).

Es bedarf endlich kaum der Bemerkung, dass unter dem *νόμος*, von welchem die Sünde eine Abweichung ist, nicht

---

immanenten, außerhalb des Kreises jener Gesetzgebung geschichtlich manifestirten) Gesetze geredet habe. Allein wenn auch dieser Erklärung sprachlich nichts entgegenstehen mag, da bei *ἄχρι*, welches immer eine Grenze der Zeit oder des Ortes bezeichnet, sobald das als Zeittermin Genannte ein Dauerndes ist, der Zusammenhang entscheiden muss, ob das erste Eintreten oder das Ende der Dauer den Termin ausmache; so steht doch eben der Zusammenhang (vgl. *μέχρι Μωϋσέως*) derselben entgegen. Kann aber das *ἄχρι* hier nur bis auf das durch Mosen geoffenbarte Gesetz bedeuten; so lässt sich annehmen, dass der Apostel die Sünde für Sünde, und daher auch für imputabel und imputirt gehalten habe auch ohne ausgesprochenes mosaisches Gesetz. Vgl. bes. Usteri Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffes. 5. A. Zürich 1834. S. 26. Rückert Commentar über den Brief Pauli an die Römer. Bd. I. Leipz. 1839. S. 272. Reiche Versuch einer ausführlichen Erklärung des Briefs Pauli an die Römer. Th. I. Gött. 1833. S. 383 f. Meyer kritisch exegetischer Commentar über das N. T. Th. II. Abth. 4. Gött. 1836. S. 121 ff.

[1]) S. Reiche a. a. O. Th. I. S. 503.

ein Gesetz zu denken ist, das unabhängig von Gott bestehe als natürliches Sittengesetz, und als solches stattfinden würde, wie Wolf[1]) sich ausdrückt, wenn gleich kein Gott wäre. Denn Paulus betrachet den Widerstreit des Gesetzes, wo er sich finden mag, als Widerstreit gegen Gott als den Gesetzgeber selbst, als das Wesen, welches den Inhalt des Gesetzes auf vollkommne und unmittelbare Weise in sich hat, weil es selbst das schlechthin gute ist; ἔχθρα εἰς θεόν Röm. 8, 7; vgl. 5, 10. Col. 1, 21[2]). Vgl. den Ausdruck ἀσέβεια Röm. 1, 18. παρακοή Röm. 5, 19. παράπτωμα Röm. 5, 18[3]).

Hienach wird die Sünde formell als die das von Gott gesetzte Ideal verfehlende Selbstbestimmung zu erklären sein, wonach sie sowohl bestimmungswidriges Verhalten, als Gesetzwidrigkeit, als Abirrung von Gott ist.

Wenn nun aber die Frage nach dem entsteht, was J. Müller[4]) das Realprincip der Sünde nennt; so ist dieselbe zwar nicht gleich der Frage nach ihrer Entstehung, indem jene nur die Einheit in der Mannigfaltigkeit und Vielgestaltigkeit des Bösen, den in allen verschiedenen verfehlten Selbstbestimmungen wesentlich gleichen Inhalt, also die verkehrte Grundrichtung in allem sündigen Wesen, die Grundform desselben, nicht seinen Grund zu ermitteln sucht;

---

[1]) Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen. Th. I. Kap. 1. § 20.

[2]) Vgl. Morus theol. Moral. Th. III. im Anh. S. 401 ff. Reinhard System der christl. Moral. B. I. S. 370. Rothe theol. Ethik. Wittenb. 1845. B. II. S. 179.

[3]) Vgl. J. Müller a. a. O. B. I. S. 86.

[4]) S. a. a. O. B. I. S. 89 und 134 ff.

allein es liegt auf der Hand, dass jene Frage das Gebiet der Untersuchung über den Ursprung der Sünde so nahe berührt, und ihre Lösung so sehr nur im Zusammenhange mit der letzteren finden kann, dass in dem Eingange zu dieser bereits aus Pauli Schriften zu antworten unthunlich erscheinen muss. Indess dürfte gerade wegen der Beziehungen, in denen unsre Untersuchung über den Ursprung der Sünde zu jener Frage steht, hier eine Orientirung über die ihre Beantwortung betreffenden Lehrweisen der neuesten Zeit, welche Pauli Anschauung berühren, nicht ohne Interesse sein. Es sind aber diese:

die Lehrweise, wonach das Realprincip der Sünde die Sinnlichkeit sein soll;

die Lehrweise, wonach das Realprincip der Sünde die Selbstsucht sein soll;

die Lehrweise, wonach das Böse zwei coordinirte Principien hat, nämlich die Sinnlichkeit und die Selbstsucht.

Bei der Lehrweise, wonach die Sinnlichkeit als Realprincip der Sünde gefasst wird, ist ein Hauptunterschied, welcher in ihr selbst vorkommt, von vorn herein nicht zu übersehen. Entweder nämlich liegt bei der Bestimmung des Begriffes der Sinnlichkeit der Gegensatz zwischen Geist und Materie oder zwischen Idee und Erscheinung zum Grunde.

Wird der erste Gegensatz zum Grunde gelegt; so kann je nach psychologischen Ansichten das Verhältniss zwischen Geist und Sinnlichkeit verschieden bestimmt werden. Man denkt sich dann entweder den Menschen als ein aus Leib und Seele, Natur und Geist zusammengesetztes Wesen (abstracte, mechanische Auffassung), oder man geht von der

untheilbaren Einheit des Geistes mit der Natur aus, und betrachtet diese als den schlafenden Geist, jenen als die erwachende, zum Bewusstsein kommende Natur (Auffassung der Identitätstheorie). In beiden Fällen ist aber unter der Sinnlichkeit die Gesammtheit der Functionen zu verstehen, die sich auf das Verhältniss des Menschen zur Welt beziehen [1]).

Wird der Gegensatz zwischen Idee und Erscheinung zum Grunde gelegt; so wird dem Wesen der Geschöpfe, ihrem Vorbild, wie es in Gottes ewigem Verstande gesetzt ist, dem Begriffe ihres wahren Lebens das zeitliche Ich entgegengestellt als der Complex der Erscheinungen, welche an ihnen kommen und gehen, das Veränderliche, die Accidenzen, und die Sinnlichkeit wird dann als ihre Empfänglichkeit für das Zeitliche und Vergängliche an ihnen gedacht. Indess ist hiebei die Sinnlichkeit nicht nur in der Receptivität gegen das Äußere, gegen körperliche Eindrücke zu suchen, sondern auch ein innerer Sinn und eine innere Sinnlichkeit zuzulassen, eine Empfänglichkeit für die Eindrücke, welche ein früheres Bewusstsein auf ein späteres macht [2]).

Indess es kommt hier noch ein andrer Unterschied in Betracht. Stellt man die materielle und immaterielle Seite des Menschen in eine solche Beziehung zu dem, was wir Tugend und Sünde nennen, dass die Tugend der Geistigkeit, die

---

[1]) Der Begriff der Sinnlichkeit wird häufig enger gefasst, z. B. s. Reinhard System der christl. Moral. B. I. S. 124: „Das Vorstellungsvermögen, wiefern es vermittelst des Körpers afficirt, und zur Bildung gewisser Vorstellungen bestimmt werden kann, heißt Empfindungsvermögen, Sinnlichkeit".

[2]) Vgl. H. Ritter: Über das Böse. Kiel 1839. S. 5 u. 6. und dess. Über die Erkenntniss Gottes in der Welt. Hamb. 1836. S. 249 ff.

Sünde der Leiblichkeit des Menschen zugetheilt wird; so erscheint die Sinnlichkeit (als Vermögen) an sich als das Böse (Auffassung des moralischen Dualismus). Setzt man dagegen wie die Tugend so die Sünde in ein bestimmtes Verhältniss beider Seiten zu einander; so pflegt die Sünde ihrem Inhalte nach bestimmt zu werden als (freie) Störung der von Gott gewollten (geordneten) Herrschaft des (vernünftigen, gottbewussten) Geistes über die Sinnlichkeit[1]) — oder als die freie Thätigkeit des vernünftigen Wesens, in welcher es das Sinnliche nicht als Mittel, wozu es bestimmt ist, sondern als Zweck sich aneignet, seine Befriedigung nicht in den Schätzen, welche ewig sind, sondern in dem Zeitlichen, Vergänglichen sucht, — Genusssucht[2]).

Dieser Lehrweise hat in neuester Zeit sich J. Müller[3]) entschieden widersetzt. Er läugnet nicht, dass in der Herrschaft der Sinnlichkeit über den Geist etwas Böses liege,

---

[1]) Vgl. K. A. Rütenick: Der christl. Glaube nach dem apostol. Bekenntnisse u. s. w. 2. A. Berlin 1834. S. 63 ff.

[2]) Vgl. H. Ritter: Über das Böse. S. 7 ff.

[3]) Unter den Neueren sind bei Bestimmung des Wesens der Sünde als Selbstsucht in wesentlicher Uebereinstimmung mit J. Müller bes. Tholuck a. a. O. S. 27 ff. „Wie könnte es sich der Mensch verheimlichen, dass der Wurm, der an seinem innern Leben frisst, die Selbstsucht ist?" u. s. w. Ernst Sartorius a. a. O. Abth. 1. S. 63 ff. S. bes. S. 81: „Nicht der äußere Gehalt der Handlungen, der überaus verschiedenartig und oft nur gelegentlich oder auch willkürlich ist, bestimmt ihren sittlichen Werth oder Unwerth, sondern jene innere Willensrichtung, die constant ist im Wechsel der Erscheinungen. Wie mannigfach diese aber auch sein mögen, dennoch — und dies ist das wissenschaftliche und praktische Resultat unserer Untersuchung — dennoch liegt der ganzen unermesslichen Mannigfaltigkeit der Sünden nur das Eine geistig böse Princip, nur die Eine allgemeine Sünde der Selbstsucht nach ihrer de- und affectiven Seite zum Grunde, und diese Selbstsucht ist

aber er ist der Ansicht, dass die Lehre, welche das Böse als ein Übergewicht des Sinnlichen über das Geistige erkläre, darin im Irrthum sei, dass sie nur eine Reihe der Phänomene des Bösen berücksichtige. Sie kenne die Sünde nur als ein Herabsinken des Menschen, nicht aber als eine falsche Selbsterhebung. Der tiefste Quell aller Sünde sei nicht jenes Übergewicht, sondern vielmehr die Selbstsucht. Diese sei immer mit im Spiele, wo wir Äußerungen einer ungezügelten Sinnlichkeit begegnen, aber keineswegs umgekehrt. — Daraus, dass als Realprincip des sittlich Guten die Liebe zu Gott betrachtet werden müsse, ergebe sich von selbst, dass das Böse als Gegensatz gegen das Gute sein inneres Princip in

das Gegentheil des Princips alles Guten, nämlich der Liebe". Schöberlein in der Abhandlung: „Über das Verhältniss der persönlichen Gemeinschaft mit Christo u. s. w. in theol. Stud. und Kritiken. Jahrg. 1847. Heft 1. S. 10. 11. 19. „Wie die Verbindung von Centrifugal- und Centripetalkraft die Weltkörper in ewiger Bewegung hält, so sind Selbstheit und Gemeinschaft die beiden Hebel des persönlichen Lebens. — Man pflegt sonst als primären Gegensatz (und Gegensatz ist Bedingung alles Lebens) den von Natur und Geist zu nehmen. Allein dieser erhält seine nähere Bestimmung erst von jenem. Weil nämlich der Mensch Kreatur ist, so müssen die Verhältnisse innerhalb seiner selbst bedingt sein durch sein Verhältniss nach Oben. Natur und Geist aber ist ein Gegensatz innerhalb der Persönlichkeit selbst, während die Beziehung nach Oben in dem Gegensatze von Selbstheit und Gemeinschaft befasst ist. Bestimmt sich der Mensch für die Gemeinschaft mit Gott, dem Grunde seines Wesens, in welchem also auch seine Bestimmung ruht, so bleiben die Gegensätze von Natur und Geist in Harmonie und vollenden sich in derselben bis zur vollen Durchdringung und Durchklärung der Natur vom Geiste (wie uns solches in der pneumatischen Leiblichkeit des Himmels 1 Kor. 15 verheißen ist), so dass die Natur vom Geiste die volle Macht und Freiheit und der Geist von der Natur die bestimmte, individuelle Form zur Selbstoffenbarung empfängt. Sucht aber der Mensch im Widerspruche mit seiner Bestimmung seine Selbstheit statt der Gemein-

der Entfremdung des Menschen von Gott, in dem Mangel der Liebe zu ihm habe. Mit dieser Abwesenheit der Liebe zu Gott, dieser Verneinung des wahren Verhältnisses sei unmittelbar Eins eine falsche Bejahung. Der Mensch könne sich dem wahren Bezuge zu Gott nicht entziehen, ohne die leere Stelle Gottes einem Götzen einzuräumen. Auf die Frage: welches dieser Götze sei? habe die christliche Betrachtung der Sünde oft geantwortet: die Kreatur überhaupt. Bei dem Geschaffenen sei nun kein Unterschied durchgreifender, als der zwischen persönlichem und unpersönlichem Dasein. Näher betrachtet halte die Richtung auf das unpersönliche Dasein, wenn es gelte, das Wesen der Sünde zu erforschen, nicht Stich. Die Dinge seien ihrer wesentlichen Bedeutung

---

schaft Gottes, so erzeugt dies auch innerhalb der Persönlichkeit selbst eine Störung, wodurch Natur und Geist selbstisch gegen einander werden und in Feindschaft treten. Der Geist in seiner Selbstbethätigung geräth in falsche Spiritualität, dass er mit Verachtung und Umgehung seiner Naturbasis sich unmittelbar selbst verwirklichen will. Und die Natur geräth durch ihre Loslösung vom Geiste in die Erstarrung der Materialität, in welcher jetzt noch die Leiblichkeit gebunden liegt. Hochmuth und Sinnlichkeit, teuflisches und thierisches Wesen sind die beiden Pole menschlicher Sünde. — Durch die Sünde lös'te sich der Mensch vom Reiche Gottes ab. Er verkehrte die Principien seines Wesens. Statt der Gemeinschaft trat die Selbstheit als Zweck und Ziel in den Sinn seines Gemüthes, und die Selbstsucht erhob sich an der Stelle der Liebe zum Principe seines Lebens, wovon dann die Zerrüttung seines leiblichen und geistigen Wesens und die Knechtschaft unter Sinnlichkeit und Welt bloße, wiewohl nothwendige, Folge war." Vgl. außerdem Hase evang. Dogmatik. 4. A. Leipz. 1850. S. 51. J. P. Lange christl. Dogmatik. Heid. 1851. Th. II. S. 422. In populärer Weise findet sich Müller's Ansicht nicht selten ausgesprochen; s. z. B. in Chr. Friedr. Ruperti Predigten, herausgegeben von Fratz. Göttingen 1837. B. II. S. 49: „Selbstsucht heißt mit einem Worte das große Grundübel unserer sittlichen Natur."

nach nur Mittel in Beziehung auf Persönlichkeit, sie bleiben es auch in der Verkehrung ihres Gebrauchs. Demnach liebe der Mensch, wenn er die Dinge anstatt Gottes liebe, in ihnen doch nur sich selbst, seine eigene Befriedigung. Man könne aber auch nicht sagen, die verkehrte Neigung, die in der Sünde an die Stelle der wahren, der Liebe zu Gott trete, sei die Neigung zu anderen Persönlichkeiten. Denn auf der wesentlichen Beziehung zu Gott beruhe die eigenthümliche Würde des Menschen, deren Anerkennung in jedem Andern die Grundbedingung aller ächten Liebe ist. Indem der Mensch in der Sünde von Gott abgewandt sei, verneine er zugleich die wahre Gemeinschaft mit den anderen Wesen seiner Gattung. Auch in den Formen des Bösen (Eitelkeit, Wollust, Herrschsucht), in denen dieses gemeinschaftbildend zu sein scheine, suche der Sünder doch immer nur sich selbst. Das Götzenbild, welches der Mensch in der Sünde an die Stelle Gottes setze, könne also kein anderes sein als sein eignes Selbst. Dieses einzelne Selbst und dessen Befriedigung mache er zum höchsten Zwecke seines Lebens. Darauf beziehe sich in allen besonderen Arten und Richtungen der Sünde sein Streben zurück; das innerste Wesen der Sünde, das sie in allen ihren Gestalten bestimmende und durchdringende Princip sei also die Selbstsucht. — Auf die unmittelbarste und ursprünglichste Weise offenbare sich die Selbstsucht, in welcher der Mensch an die Stelle Gottes das eigene Ich setzt und dadurch auch die wahre Gemeinschaft mit den anderen Wesen seiner Gattung aufhebt, als Hochmuth, dessen äußerste Consequenz die Herrschsucht der formellen Willkür sei, und ganz in derselben Richtung als Haß gegen

Menschen und gegen Gott selbst, ferner als Lüge; sie verkehre aber auch das göttlich gewollte Verhältniss des Menschen zur Welt, welches darin besteht, dass der Mensch die Welt mit dem Bewusstsein seiner Gemeinschaft mit Gott durchdringen und ihr das Gepräge dieser Gemeinschaft aufdrücken soll. Abgewandt von Gott und sich selbstisch isolirend vermöge er dies doch nicht auf absolute Weise zu thun, sondern verliere sich an die Welt außer ihm. Das freie aktive Verhältniss zu ihr werde zum passiven, zur Leidenschaft, und es entstehe mit der Bewegung der Selbstsucht zugleich überall in irgend einer besondern Richtung die Weltbegierde, welche bei der eigenthümlichen, Geist und Natur vereinigenden Stellung des Menschen überwiegend als sinnliche Lust erscheine. Einerseits sei es nun diese vielgestaltige Weltlust, an welcher das Princip der Selbstsucht sich fortschreitend entwickle; auf der andern Seite aber werde gerade durch diesen Zusammenhang das menschlich Böse in seiner Entwicklung zum diabolisch Bösen, zur bewussten Selbstvergötterung, aufgehalten. Indem das Princip der Selbstsucht sich durch Vermittelung der Weltbegierde nach ihren mannigfachen Richtungen irdisch realisire, werden ihm diese zugleich zur Verhüllung und führen eine relative Bewusstlosigkeit der Kinder dieser Welt über das eigentliche Princip ihres Lebens herbei, was indess vorzugsweise nur von der auf die sinnliche Lust gehenden Begierde gelte[1]).

Beiden Lehrweisen stellt sich die entgegen, wonach das Böse zwei coordinirte Principien haben soll, nämlich die

[1]) S. J. Müller: Die christl. Lehre von der Sünde. Bes. B. I. S. 88—175.

Sinnlichkeit und die Selbstsucht. Ohne dass die Ermittelung der Einheit in beiden versucht würde, sind sie von Baumgarten-Crusius[1]) neben einander gestellt. Er meint, das Alterthum sei immer befangen gewesen bei der Darlegung der Principien des Bösen. Entweder habe man es nur aus der Sinnlichkeit, oder nur aus der Selbstliebe abgeleitet. Auch in der christlichen Kirche habe meistens diese Einseitigkeit geherrscht; und wie die frühere Zeit, besonders seit Augustin, gewöhnlich nur die Sinnlichkeit (concupiscentia), so habe man späterhin, und vornehmlich haben die Mystiker und die Protestanten, meistens nur die Selbstliebe als Quell des Bösen gedacht: bei jenen freilich habe sie, und die Selbstentsagung, das Selbstverlieren, eine viel weitere Bedeutung gehabt. — Allein jene beiden zusammen erzeugen die Sünde; und beide werden auch immer zugleich erregt, sowohl in der Entstehung, als in der Ausübung der Sünde. Übrigens habe man auch darin geirrt, dass man das Eine ausschließlich in den Leib, das Andere in die Seele setzte. Ohne die Sinnlichkeit, als Vermögen, würde der Mensch keine Stelle und keine Basis in der Sinnenwelt haben; ohne die Selbstliebe keine Persönlichkeit. Aber für sich genommen und gehalten, und über das Höhere, das Wesentliche herrschend, seien sie, die Sinnlichkeit als Laster und die Selbstsucht; und in diesen beruhen alle Sünden.

Dagegen ist die Ermittelung der Einheit dieser zwei coordinirten Principien versucht von Richard Rothe[2]), dessen

[1]) S. dess. Lehrb. der christl. Sittenlehre. Leipz. 1826. S. 219 ff.
[2]) S. dess. theologische Ethik. Wittenberg 1845. B I. S. 211. 241 f. B. II. S. 171. 180 f.

Ansicht folgende Sätze erkennen lassen werden: Der Mensch als natürlicher ist sittliches Wesen vermöge der ihm einwohnenden Macht der Selbstbestimmung, die ihm unmittelbar unter der näheren Bestimmtheit der bloßen Willkür eignet. Mit dieser Macht willkürlicher Selbstbestimmung ist er zwischen zwei Principe gestellt, die sich in ihm berühren, zwischen die Principe der beiden Elemente, deren unmittelbare Verknüpfung in ihm sein eigenthümliches Wesen ausmacht, zwischen das materielle (sinnliche) Princip in seinem materiellen Naturorganismus (seinem sinnlichen beseelten Leibe) und das nicht- und übermaterielle (nicht- und übersinnliche) Princip in seiner Persönlichkeit (seinem Ich). — Da es bei der Entstehung und Erzeugung jedes menschlichen Einzelwesens der Begriff der Persönlichkeit, also der absoluten Centralität ist, den die schöpferische Wirksamkeit in der Materie auszuprägen und so in ihm zu realisiren strebt: so muss jedes eine wirklich, d. i. innerlich, einheitlich in sich zusammengefasste Totalität der es constituirenden eigenthümlich differenten Elemente des menschlichen Seins, die Verschiedenheit jedes von allen übrigen mithin eine in der Mannigfaltigkeit seiner einzelnen Merkmale auf die Einheit des Bewusstseins, d. i. auf den Begriff zurückführbare sein, kurz eine begriffsmäßige, womit sie dann eben auch eine specifische ist. Jedes menschliche Einzelwesen ist so ein begriffsmäßig von allen übrigen verschiedenes, d. h. ein Individuum (kein bloßes Exemplar), und seine Differenz eine individuelle, — Individualität. — Die Individualität hat ihren Sitz ebenmäßig auf beiden Seiten des menschlichen Einzelwesens, in seiner materiellen Natur (seinem ma-

teriellen beseelten Leibe) und in seiner Persönlichkeit (seinem Ich). Ihr Princip aber und somit auch ihren primitiven Ort hat sie, — wie auch die Persönlichkeit selbst, — in der materiellen Naturseite seines Seins (in seiner Sinnlichkeit). — Die in dem Begriff des Menschen selbst liegende Norm für seine Selbstbestimmung befasst zwei Forderungen, welche aus den eigenthümlichen Verhältnissen abfließen, in denen im menschlichen Einzelwesen die Persönlichkeit einerseits zu seiner materiellen Natur und andrerseits zu seiner Individualität steht. Nach jener Seite hin ist die sittliche Forderung an das menschliche Einzelwesen, dass es seine Persönlichkeit schlechthin nicht bestimmen lasse durch seine materielle Natur, sondern diese schlechthin durch jene bestimme, — nach dieser Seite hin, dass es mit allen übrigen menschlichen Einzelwesen in Liebe absolute Gemeinschaft eingehe. Da die Individualität des menschlichen Einzelwesens selbst wieder ihr causales Princip in seiner materiellen Natur hat, so entspringen beide Forderungen wesentlich aus derselben Wurzel und sind nur verschiedene Seiten Einer und derselben Forderung, der nämlich, dass die Persönlichkeit schlechthin nicht durch die materielle Natur bestimmt werde, sondern diese schlechthin bestimme. Dieser in der sittlichen Norm liegenden Duplicität der Seiten entsprechend giebt es nun auch eine doppelte Form der sittlich abnormen Selbstbestimmung oder eine doppelte Form der Sünde. Es liegt innerhalb der Möglichkeit einerseits, dass das menschliche Einzelwesen seine Persönlichkeit durch seine materielle Natur bestimmen lasse, und andrerseits dass dasselbe sich gegen die Gemeinschaft mit den übrigen menschlichen Einzelwesen abschließe. Jenes ist die sinnliche, dieses die

selbstsüchtige Sünde. — Beide Formen der Sünde, die sinnliche und die selbstsüchtige, sind einander schlechterdings coordinirt und durch einen unauflöslichen inneren Zusammenhang mit einander verbunden. Beide entsprossen nämlich Einer und derselben Wurzel. Denn wie die individuelle Bestimmtheit des menschlichen Einzelwesens in seiner materiellen Naturseite oder in seiner Sinnlichkeit ihr Princip und ihren primitiven Ort hat, so ist auch die selbstsüchtige Sünde primitiv durch eben diese seine materielle oder sinnliche Natur causirt, sofern das Leben derselben an sich selbst ein egoistisch gerichtetes ist. Die selbstsüchtige Abnormität kann deshalb in dem menschlichen Einzelwesen nur dadurch verhütet werden, dass seine Persönlichkeit die Autonomie seines materiellen Lebens nicht aufkommen lässt, d. h. nur dadurch, dass es sich von der sinnlichen Sünde frei erhält. Bricht diese in ihm hervor; so ist naturnothwendig damit unmittelbar zugleich auch die Selbstsucht zum Ausbruch gekommen, so wie umgekehrt die Selbstsucht nicht aus der Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens als solcher (als menschlicher Persönlichkeit an sich) entspringen kann, sondern nur aus ihr sofern sie eine individuell beschränkte und verschobene, d. h. sofern sie durch ihre materielle Natur gebunden ist, mithin immer die autonomische Wirksamkeit dieser letzteren zu Bedingung ihrer Entstehung hat. Beide Formen der Sünde, die sinnliche und die selbstsüchtige, sind so, indem sie dieselbe Causalität haben, von einander unzertrennlich und nur zwei verschiedene Seiten und Erscheinungsformen Eines und desselben sittlichen Hergangs. Unter beiden Formen ist das Eine, überall sich selbst gleiche Wesen der

Sünde gleichmäßig das Sich (kraft eigener Selbstbestimmung) bestimmen lassen der Persönlichkeit durch die materielle Natur oder respective das Sich selbst dem materiellen Princip gemäß bestimmen der Persönlichkeit. Sofern dieses Grundwesen der Sünde in der sinnlichen Sünde unmittelbar hervortritt, während in der selbstsüchtigen Sünde das materielle Princip sich unter der Hülle der Individualität verbirgt; ist allerdings der wesentlichen Coordination beider Formen ungeachtet doch die sinnliche Sünde als die eigentliche Grundform der Sünde zu betrachten.

Bei der gegebenen Darstellung der verschiedenen Lehrweisen über die Grundform, resp. die Grundformen der Sünde, in welchen gewöhnlich der materielle (reale) Begriff des Bösen gesehen wird, hat uns nicht entgehen können, wie in einigen von ihnen die Fragen nach der Grundrichtung in dem sündigen Wesen, nach dem Principe desselben in dem Sinne des in den verschiedenen Sünden wesentlich gleichen Inhalts, und nach seinem Principe in dem Sinne, in welchem hierunter der Complex causaler Momente, durch deren Zusammenwirken es entsteht, verstanden wird, nicht gehörig geschieden sind. Indeß ist hier auf diesen Unterschied nicht weiter einzugehen. Es wird sich im Zusammenhange der folgenden Untersuchung über den Ursprung der Sünde, was in jener Beziehung das Richtige sei, allmählich herausstellen.

Erster Theil.

Die Ableitung der Sünde aus der Energie der Sinnlichkeit gegen den Geist (der ursprünglichen Unfreiheit).

Wenn die Behauptung ausgesprochen wird, dass der Ursprung der Sünde in der Sinnlichkeit sei; so hat sie nicht immer dieselbe Bedeutung. Man meint jene Behauptung nur dann eigentlich, wenn man annimmt, die Sinnlichkeit sei an sich das Böse, weshalb denn die Sünde nur in ihr, (nicht in dem Geiste, der übermateriellen Natur) ihren Sitz und Grund haben könne.

Dieser moralische Dualismus [1]) ist neuerdings verschiedentlich vom historischen oder exegetischen Standpunkte aus als die Ansicht des Apostels Paulus dargestellt worden. So hat Köstlin [2]), während er von Johannes behauptet, er habe diesen unversöhnlichen Dualismus zwischen den zwei Elementen, welche die Natur des Menschen constituiren, nicht, sondern belasse die Sünde auf dem Gebiete des Geistes, in den Briefen an die Römer, Corinther, Galater diesen moralischen

---

[1]) Vgl. oben S. 18.

[2]) Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis und die verwandten neutestamentlichen Lehrbegriffe. Berlin 1843. S. 296 f.

Dualismus gefunden. Er sagt: „Aber eigenthümlich ist ihm (dem Paulus) die Auffassung der σάρξ als des Sitzes und Grundes der ἁμαρτία. Der Geist (πνεῦμα, νοῦς, ἔσω ἄνθρωπος) ist dasjenige, welches den göttlichen Willen anerkennt, mit Wohlgefallen festhält und zu verwirklichen trachtet; das Fleisch dasjenige, was vom Menschen übrig bleibt, wenn man den Geist hinwegdenkt, d. h. der Körper, die Sinnlichkeit als lebendige Quelle aller ungeistigen und ungöttlichen (s. besonders 1 Cor. 3, 1—4. Gal. 3, 3. 2 Cor. 1, 12. 17. 10, 2—6; 11, 18. Röm. 6, 19) und aller dem Geist und Gott widerstrebenden Willensrichtungen." In ähnlicher Weise ist von Andern Pauli Auffassung des Verhältnisses der Sünde zur Leiblichkeit und Geistigkeit des Menschen dargestellt. Zum Beispiel schreibt Friedrich Lossius[1]) in seiner Erklärung des Römerbriefs da, wo er die Begriffe von σάρξ und ἁμαρτία bei Paulus entwickelt: „Im Fleische hat die Sünde, die Ursache der Sünde, die Sündhaftigkeit ihren Wohnsitz und den Ort, von wo aus sie böse Neigungen, Gedanken und Thaten wirkt." „Im Fleische, d. h. also a) im Zustande der Menschheit vor und außer Christo (Röm. 8, 3.) b) im menschlichen Leibe (der daher Leib der Sünde genannt wird 6, 6.) hat die Sündhaftigkeit, die allen Menschen angeborene sündliche Naturanlage ihren Wohnsitz." Und im Besonderen ist nicht uninteressant zu sehen, wie auch von Ammon dem Paulus jenen moralischen Dualismus beigelegt hat, indem in der von Ammon'schen Weise, die Schriften des Apostels Paulus zu benutzen, ein eigenthümlich widerspruchsvolles Verfahren sich

[1]) Pauli Brief an die Römer übersetzt und erklärt u. s. w. Hamb. 1836. S. 96. 89.

spiegelt, das bei uns noch nicht völlig überwunden ist. Man legt den einzelnen Schriften des N. T. vom historischen Standpunkte aus Ansichten bei, die man ihnen, sobald man auf dogmatischem oder ethischem steht, wieder nimmt und umgekehrt. Während von Ammon da, wo es ihm darauf ankommt, jenen moralischen Dualismus, wie er bei Zoroaster, den Chaldäern, den Braminen, den Gnostikern und namentlich den Manichäern sich findet, zu widerlegen, und seine Ansicht, dass sittliche Verirrungen ihrer Natur nach nicht in irgend einer materiellen Erfahrung begründet sein können, weiter zu erhärten, sich eben auf Paulus beruft, der die Sinnlichkeit zwar in dem ganzen siebenten Capitel des Briefes an die Römer als Bedingung des sittlichen Antagonismus (Gal. 5, 17), folglich als veranlassende Ursache der Sünde, aber zuverlässig nicht als Realgrund derselben betrachte, weil unsre Glieder ebensowohl Werkzeuge der Tugend (Röm. 6, 13.), als des Lasters werden können[1]), spricht er sich da, wo er die Moral der Apostel charakterisirt, auf folgende Weise aus: „Besonders nachdrücklich spricht Paulus von einem moralischen Dualism, welcher darin besteht, dass man die Materie als den Sitz des Bösen, den Geist aber als die Quelle des Guten betrachtet (Röm. 7, 18—20. Gal. 5, 17.); daher denn auch seine Ermahnung, die Sinnlichkeit zu kreuzigen und zu tödten (V. 24.). Diese Ansicht ist offenbar ein Rest des chaldäischen Dualism, der in der Moral lange Zeit geherrscht und die wahre Besserung erschwert hat.“[2])

---

[1]) S. v. Ammon's Handbuch der christl. Sittenlehre. 2. A. Leipz. 1838. B. I. S. 48.

[2]) A. a. O. B. I. S. 316.

Eines weiteren Eingehens in die bezeichnete Art, die Sünde abzuleiten, glauben wir uns hier enthalten zu sollen, da der moralische Dualismus, wie der Dualismus überhaupt[1]), wenn er gleich, wo die Neigung zum Pietismus hervortritt, immer wieder sich einfindet, und dann auch vermöge einer gewissen optischen Täuschung den Gewährsmann für seinen Widerwillen gegen das Sinnliche und seine Forderung der Abtödtung der sinnlichen Neigungen und Triebe in Pauli Schriften zu erblicken pflegt, der gegenwärtigen Zeit ziemlich fremd ist, die Momente aber im paulinischen Lehrgehalte, aus denen sich leicht ergiebt, dass die angeführten Auffassungen Köstlin's und Anderer auf Irrthum beruhen, bei Erörterung der Theorie, welche die Sünde aus der Sinnlichkeit im uneigentlichen Sinne ableitet, zur Sprache werden gebracht werden.

Wo diese Ableitung uneigentlich gemeint ist, da will man sagen: Der Grund der Sünde liege in der Sinnlichkeit, insofern sie im persönlichen Geschöpfe zusammen ist mit dem Geiste, näher in der Energie der Sinnlichkeit gegen die Schwäche der Vernunft (des materiellen Naturorganismus gegen die auf ihm als ihrer Basis sich entwickelnde Persönlichkeit). Diese Theorie ist in neuerer Zeit in großer Ausdehnung verbreitet gewesen. Sie hat verschiedene Gestalten gefunden, je nach psychologischen Ansichten.

Gewöhnlich hat man gesagt: Daraus, dass die Forderungen der Sinnlichkeit, welche das Angenehme erheischen, und das

---

[1]) Über das Verhältniss anderweiter dualistischer Theorieen zu unserer Art, zu sehen, vgl. die Bemerkungen in Twesten's Vorlesungen über die Dogmatik, B. I. (A. 3.), S. 136 und J. Müller's a. a. O. B. I. S. 504.

Gesetz der Vernunft, welches das Gute gebietet, sich so natürlich durchkreuzen müssen, wie zwei fortwährend verlängerte Linien sich endlich einmal gegenseitig, die nicht parallel neben einander laufen, wird deutlich, wie Sinnlichkeit und Geist mit einander in Conflict gerathen können. Dass nun bei jenem Conflicte der Geist unterliegt, kann bei der Art, wie der Mensch der Erfahrung nach sich entwickelt und wie er erzogen wird, nicht befremden. Das ist nicht bloß möglich, sondern nothwendig. Denn Sinnlichkeit und Vernunft sind ursprünglich gleich schwach. So hat freilich von Natur diese gegen jene keine Asthenie und jene gegen diese keine Energie. Aber die Sinnlichkeit entwickelt sich zuerst. Wenn das geistige Bewusstsein erwacht, hat der Mensch sich schon gewöhnt, den sinnlichen Antrieben zu folgen. Was ist natürlicher, als dass der Geist, wenn sein Gesetz von den Forderungen der sinnlichen Natur durchkreuzt wird, unterliegt[1]). Seine Kraft ist ja noch ein Minimum, und er muss es erst allmälig, wenn er erstarket, lernen, sich in das rechte Verhältniss zu seiner Naturbasis zu setzen, d. h. sie zu beherrschen und seinen Zwecken dienstbar zu machen[2]). Jene Entwicklung aber kann,

[1]) Vgl. Michaelis in: Gedanken über die Lehre der heiligen Schrift über die Sünde und Genugthuung.

[2]) Wird nach der Auffassung der Identitätstheorie (s. S. 17.) die Natur als der Geist selbst im Potenzzustande angesehen; so gewinnt diese Deduction eine veränderte Gestalt, wiewohl es bei dieser auf dasselbe hinauskommt. Es soll nach ihr begreiflich sein, wie sich der sich seiner selbst bewusst werdende Geist erst langsam und allmälig aus sich, sofern er Natur ist, herausarbeiten, zur Freiheit von der Gewalt des sinnlichen Lebens erwachen kann. Die Sünde hat ihre Nothwendigkeit in dem Naturprocesse des sich zum Selbstbewusstsein und zur Selbstthätigkeit entwickelnden Geistes.

selbst wenn man annehmen wollte, dass es dabei nicht ganz in der rechten Ordnung sei, gar nicht anders verlaufen, weil die Erziehung nicht ist, wie sie der animalisch=vernünftigen Natur des Menschen nach sein sollte[1]). Die Pflege, welche auf das sinnliche Leben verwandt wird, und die, welche man dem geistigen angedeihen lässt, halten nicht gleichen Schritt. Die Mittel, ohne welche der Mensch ja nicht wahrhaft erzogen werden kann, die Familie mit ihrer Sitte, der Staat mit seiner Verfassung, die Religion mit ihrem Cultus sind nicht so beschaffen, wie es der menschlichen Natur gemäß wäre[2]).

Die bezeichnete Weise, den Ursprung der Sünde zu erklären, hat vorzüglich in der rationalistischen Schule sich geltend gemacht[3]). Allein bei consequentem Denken treibt sie

---

[1]) Dem Kundigen wird es nicht entgehen, dass bei dieser Ableitung der Sünde aus der Energie der Sinnlichkeit gegen den Geist das psychologische, das pädagogische und das metaphysische Wissen gemischt ist. In letzter Beziehung steht sie im engsten Zusammenhange mit der Leibnitz'schen Theorie, nach welcher dem Menschen als Geschöpfe Unvollkommenheit eigenthümlich zukommt, die sich denn in der Sphäre des Willens, dem die Richtung auf das Gute freilich wesentlich ist, weil dieser, vermöge der an ihm haftenden Beschränktheit, nicht bloß durch wahre, sondern auch durch irrthümliche Vorstellungen bestimmt und so auf die niederen Gegenstände des Begehrens gelenkt wird, als das Böse herausstellt. S. dessen Essais de theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Amst. 1710.

[2]) Vgl. Wieland: Über Rousseau's ursprünglichen Zustand des Menschen. Sämmtl. Werke, herausgeg. v. Gruber. V. XXXI. S. 49 ff.

[3]) Der Grundtypus jener Ansicht findet sich bei Wegscheider. S. Institt. theol. christ. dogmaticae. edit. 7. Halae 1833. p. 405 sq.: „Neminem enim natura sua bonum honestumque esse, sed facultatibus tantum et indole ad virtutem colendam praeditum nasci, itemque una cum ipsa conscientia recti (quae gradatim excolitur

weiter. Denn zunächst drängt sich die Frage auf: Woher kommt denn in Familie, Staat, Religion die schlechte Erziehung? Es ist gewiss richtig, dass die Art, wie Jemand erzogen wird, von der größten Bedeutung ist für das, was aus ihm werden wird. Aber wenn doch die Natur als Natur nicht erzieht, sondern der Mensch den Menschen in jenen drei Sphären; so setzt ja die schlechte Erziehung schon wieder das voraus, wovon sie der Grund sein soll. Also die Sünde aus Erziehung (und Umständen) heißt den Regen aus den Wolken erklären[1]. Sodann aber kann ja die jetzige erfahrungsmäßige Entwicklung, wonach die Sinnlichkeit, indem sie

---

saepiusque claritate et vi ad rectum honestumque ubivis strenue sequendum necessaria destituitur) inertiam honestae voluntatis et ipsam propensionem s. proclivitatem quandam ad peccandum perpetuo studio opprimendam in mente hominis cuiusque progigni atque quasi insidere, et experientia et scriptura s. docet (Mtth. 15, 19.)." — „Proclivitatis illius principium (coll. Gen. 6, 3. Jo. 3, 6. Rom. 7, 18 ss. 8, 1 ss. Gal. 5, 17. Jac. 1, 14. al.) in eo recte ponitur, quod homo ad humanitatem in semet ipso excolendam quasi emergens prius sensuum illecebris (dictamine sensuum) ducitur, quam rationis lente progredientis imperio (dictamini rationis) obedire rectique normam strenue observare adsuescat, nec nisi fortiter pugnando contra cupiditates virtuti adversantes (unde ipsius nomen virtutis, ἀρετῆς Phil. 4, 8. 2 Petr. 1, 5.) ad perfectionem moralem, Deo adiuvante, eniti possit. Accedit ad proclivitatem istam explicandam, quod plerique ad meliorem frugem institutione atque educatione idonea (sine qua nemo ad veram humanitatem in semet ipso excolendam evehi potest) plane carent, et quod optimae etiam institutionis efficacitas per malorum exemplorum pravaeque consuetudinis vim, item per rerum publicarum instituta parum idonea, haud raro corrumpitur atque infringitur."

[1]) So sagt sehr passend Kähler, wissenschaftlicher Abriss der christl. Sittenlehre. Th. I. S. 98. Vgl. außerdem Daub System der theolog. Moral. Th. II. Abth. 2. S. 159—162.

einen Vorsprung bekommt, zugleich eine Übermacht erhält über den Geist, welche ja mit jenem nicht nothwendig gegeben ist, da mit der Gewohnheit, sinnlichen Antrieben zu folgen, nicht eo ipso, wenn der Geist erwacht, die Gewohnheit gesetzt ist, jene den sittlichen Antrieben, welche mit seinem Erwachen entstehen, überzuordnen, schon eine abnorme sein. Somit drängt jene Art der Ableitung der Sünde auf die Betrachtung der ersten Menschen hin. Allein die Vorstellung, dass diese unmittelbar als erwachsen geschaffen seien, kann sie in dem Zusammenhange ihrer Gedanken nicht gebrauchen. Es wäre damit die Ableitung der Sünde aus der von der allmäligen Entwicklung des Menschen und von dem Einflusse der Erziehung herrührenden Energie der Sinnlichkeit gegen den Geist aufgehoben, wenn auch noch immer von einer aus der natürlichen Unvollkommenheit des Menschen hervorgehenden Schwäche des Geistes die Rede sein möchte. Denn auf die Bedeutung der Erziehung könnte dabei überall nicht reflectirt werden, und wir müssten, falls wir nicht meinen wollten, die Menschen seien lediglich in somatischer Beziehung erwachsen aus Gottes Hand hervorgegangen, das liberum arbitrium, die actuelle Macht der Selbstbestimmung als ihnen unmittelbar anerschaffen denken, so dass ihnen von Vorn herein die Möglichkeit bereitet war, ihre sinnliche Natur zu beherrschen. So muss diese Theorie, wenn sie nicht aus ihrer Sphäre heraustreten will, behaupten, dass die ersten Menschen wenigstens nach ihrer psychischen Seite hin, d. h. in Ansehung ihrer Persönlichkeit (des geistigen Selbstbewusstseins und der geistigen Selbstthätigkeit) als natürlich unreif, also als unmündig in's Leben getreten seien. Demnach aber wenn in

dem Zusammenhange dieser Theorie die ersten Menschen als unerwachsen oder doch höchstens bloß als somatisch erwachsen bei ihrem Eintritt in's Leben gedacht werden müssen; so bedarf sie nur einmal des Nachweises, dass es mit dieser Annahme seine Richtigkeit habe und sodann des Satzes, dass die Persönlichkeit, so lange sie noch eine unreife, eine werdende ist, sich in nothwendiger Dependenz von ihrer Naturbasis, dem materiellen, sinnlichen Naturorganismus befindet, und endlich der Erklärung, wie ohne normale Erziehung eine normale sittliche Entwicklung des menschlichen Individuums nicht sein kann, — und siehe, die Deduction des Grundes der Sünde hat sich innerhalb der in Frage stehenden Theorie zu der Vollendung gestaltet, welche da nur immer von ihr erwartet werden kann. Sehr erwünscht ist es, hiebei auf einen Vertreter derselben hinweisen zu können, der sie mit gediegenem Sinne in scharfer Consequenz entwickelt hat. Es ist dies Richard Rothe, von welchem wir die folgenden Sätze zu entlehnen uns nicht enthalten können. Er schreibt[1]: „Seine Persönlichkeit bringt der Mensch unmittelbar nur als Anlage mit auf die Welt, aber als eine naturnothwendig sich (in irgend einem Maße wenigstens) zugleich mit der Entwicklung seines Naturorganismus (und mittelst dieser) entwickelnde. Wirklich zu Stande kommen kann seine Persönlichkeit erst mit dem Eintritt der Reife ihrer causalen Basis, seines materiellen Naturorganismus, mit welchem der materielle organisirende Naturprocess in ihm sich abschließt. Erst die Persönlichkeit des Erwachsenen ist die wirkliche mensch-

[1]) S. Theologische Ethik. Wittenb. 1845. Th. I. S. 184 ff. 305 ff. Th. II. S. 211 ff.

liche Persönlichkeit, die des Unerwachsenen ist nur erst werdende, also nur approximative und relative menschliche Persönlichkeit". — „Der natürliche Mensch ist Einheit des Thiers, überhaupt der materiellen Natur und der (wesentlich nicht materiellen und übermateriellen) Persönlichkeit, aber bloß unmittelbare und deshalb nur äußere Einheit, d. h. genauer Einigung (oder Geeintheit), bloße Indifferenz beider. Denn die Persönlichkeit hat sich in ihm noch in keiner Weise mit der materiellen Natur, sie bestimmend, vermittelt, sondern ist rein unmittelbar an ihr gesetzt als ihr Product. Auf diesem Punkte kann mithin die schöpferische Wirksamkeit Gottes und der Schöpfungsproceß noch nicht stehen bleiben. Die unmittelbare Einigung des materiellen Naturorganismus und der Persönlichkeit, ihre bloße Indifferenz muß aufgelöst, und beide müssen zu wahrer und innerer Einheit mit einander vermittelt werden. Eine noch unvermittelte ist jedoch in dem natürlichen Menschen die Einheit der materiellen Natur und der Persönlichkeit nur nach der einen Seite hin, sofern nämlich in ihm jene noch nicht durch diese bestimmt ist; denn nach der andern Seite hin findet die Vermittlung beider allerdings bereits statt. Die Persönlichkeit des natürlichen Menschen wird nämlich schon unmittelbar durch seine materielle Natur bestimmt, indem sie ja eben das Product dieser ist, und unmittelbar gar nicht anders ist als als das Product derselben. Aber eben auf dieser letzteren Seite des Verhältnisses liegt ein wesentlicher Widerspruch in dem natürlichen Menschen, der schlechterdings seine Aufhebung fordert, und dieselbe eben durch den Hinzutritt der Vermittelung beider Elemente mit einander auch nach jener ersteren Seite

hin findet. Denn von den beiden das natürliche menschliche Geschöpf constituirenden Elementen ist (ein Fall, der hier zum ersten Male eintritt innerhalb der Stufenleiter der Kreatur), das eine, die Persönlichkeit, als ein wesentlich nicht mehr materielles, sondern übermaterielles Sein, ein specifisch höheres als das andere, die materielle Natur. Schon in den Begriffen beider liegt also unvermeidlich die Forderung, daſſ nur die Persönlichkeit die materielle Natur bestimme, keineswegs aber auch ihrerseits durch die materielle Natur bestimmt werde." — „Diese Umkehrung (des primitiven Standes des Verhältnisses der Persönlichkeit zur materiellen Natur) ist aber auch bereits natürlich angelegt. Bei normaler sittlicher Entwickelung des menschlichen Einzelwesens stellt sich in demselben schon vermöge eines Naturprocesses, nämlich vermöge seiner Entwicklung zu seiner natürlichen somatischen und psychischen Reife mit dem Eintritt dieser zwischen den beiden Gliedern des hier fraglichen Verhältnisses das Gleichgewicht her, welches die Bedingung der Möglichkeit einer durchgreifenden bestimmenden Einwirkung der Persönlichkeit auf die materielle Natur ist, vermöge welcher die sittliche Aufgabe gelöſ't werden soll." — „Denn indem die materielle Natur sich aus sich selbst heraus entfaltet, muſſ sie es wegen ihrer unmittelbaren Geeintheit mit der Persönlichkeit (wenn gleich einer vorerst nur approximativen und deshalb relativ unkräftigen Persönlichkeit) unter irgend einer bestimmenden Einwirkung dieser thun, also so, daſſ sie, indem sie sich immer mehr expandirt, gleichzeitig auch immer tiefer in sich selbst differenzirt, d. i. immer vollständiger und höher organisirt wird. — Gerade durch den Natur-

proceſſ ihres Wachsthums wird alſo die materielle Natur ein immer vollkommneres Organ der Perſönlichkeit und entläſſt ſie dieſe immer vollſtändiger aus der Abhängigkeit von ihr. Auf der andern Seite wird nun freilich die Perſönlichkeit mit der zunehmenden Expanſion der materiellen Natur auch wieder immer durchgreifender durch dieſe beſtimmt, — aber von ihr, wie ſie bereits immer vollſtändiger in ihren eignen (der Perſönlichkeit) Dienſt (in ihre eigne Function) getreten, von ihr beherrſcht und zum Werkzeug und zur Waffe gegen ſich (die materielle Natur) ſelbſt zugerichtet iſt, — mithin auf eine ihrem (der Perſönlichkeit) eignen Begriff je länger deſto mehr ſpecifiſch entſprechende Weiſe." — „Dieſes Eintreten eines allerdings vermöge der natürlichen Entwicklung des Menſchen ſich herſtellenden Gleichgewichts zwiſchen beiden und damit der wirklichen Macht der Selbſtbeſtimmung iſt jedoch ſchlechterdings durch die Normalität ſeines ſittlichen Verhaltens unter dem Verlauf ſeiner natürlichen Entwicklung bedingt. Dieſe Normalität beſteht nämlich weſentlich darin, daſſ in dem menſchlichen Individuum — der in dem Begriff der Perſönlichkeit und ihres Verhältniſſes zur materiellen Natur liegenden Forderung gemäß — ſeine während des Stadiums ſeiner Entwickelung zur natürlichen Reife ſelbſt noch relativ unentwickelte und daher die materielle Natur ſchlechthin zu beſtimmen unvermögende, vielmehr ſelbſt noch relativ unter einer wirklichen Naturnothwendigkeit ſtehende Perſönlichkeit niemals über das naturnothwendige Maß hinaus durch die materielle Natur beſtimmt wird, d. h. daſſ ſie immer nur einfach durch die materielle Natur beſtimmt wird, nie aber durch ſie ſich

bestimmen lässt, indem sie mit ihrer eignen Macht der Selbstbestimmung, so weit sie jedesmal schon entwickelt ist, dem Sie bestimmen der materiellen Natur selbst beitritt, oder dass ihr Durch die materielle Natur bestimmt werden immer nur ein naturnothwendiges ist, nie ein sittlich gesetztes oder ein wirkliches Nachgeben gegen dieselbe, — was dann eben die kindliche Unschuld ist. — Die angegebene Bedingung, unter der allein die Macht der Selbstbestimmung sich mit der natürlichen Maturität zugleich einstellen kann, setzt nun aber in der sich auch als natürliche noch erst entwickelnden Persönlichkeit des Individuums bereits eine wirkliche Selbstmacht und Macht der Selbstbestimmung, also eine Vollständigkeit des Selbstbewusstseins und der Selbstthätigkeit, kurz eine wirkliche, d. i. gereifte Persönlichkeit (einen wirklichen Verstand und Willen) als schon vorhanden voraus, wie sie doch aus der noch nicht zu ihrer natürlichen Reife gediehenen, unter der Herrschaft ihrer materiellen Natur stehenden natürlichen Persönlichkeit eben durch ihren Begriff selbst ausdrücklich ausgeschlossen wird. So ist denn das normale Zustandekommen der natürlichen Reife der Persönlichkeit als das Product der Entwicklung des noch natürlich unreifen menschlichen Individuums rein als solchen und für sich allein schlechterdings nicht zu begreifen. Möglich ist es nur sofern die (natürliche) Entwicklung des menschlichen Individuums zu seiner organischen Reife unter der Potenz einer fremden bereits natürlich reifen, und zwar normal gereiften menschlichen Persönlichkeit von Statten geht, d. h. in vollständiger Dependenz von einer solchen, so dass es in seiner Entwickelung durchweg von ihr bestimm

wird; mit Einem Worte: nur vermöge der normalen Erziehung." — „Die absolute Bedingung (nun aber) der Normalität der sittlichen Entwickelung des menschlichen Individuums, eine normale oder richtige Erziehung zu seiner natürlichen (organischen) Reife ist für die ersten Menschen, eben weil sie die ersten sind, augenscheinlich nicht vorhanden. — Die ersten Menschen können sonach ihre natürliche Reife nicht anders erreichen als im Zustande einer bereits abnorm gewordenen sittlichen Entwickelung, und sind so unvermeidlich schon in demjenigen Punkt, in welchem sie selbstständig geworden ihre eigentliche sittliche Laufbahn anzutreten haben, unfähig, ihre sittliche Aufgabe in normaler Weise zu vollziehen. Denn die volle Macht wirklicher Selbstbestimmung, die sie eben in diesem Zeitpunkte überkommen sollten, kann in demselben für sie nicht eintreten, weil ihre Persönlichkeit schon von Anfang an in widerrechtlicher Weise in die Abhängigkeit von ihrer materiellen Natur gerathen ist." — „Die Annahme aber (bei welcher allein den Protoplasten sogleich beim Antritt ihrer sittlichen Laufbahn die Möglichkeit gegeben ist, in sich die materielle Natur schlechthin durch ihre Persönlichkeit zu bestimmen, bei welcher dann aber gar nicht abzusehen ist, wie es für sie psychologisch möglich sein sollte, in sich jemals der materiellen Natur eine autonomische Wirksamkeit einzuräumen), daß in ihnen das schon durch die Schöpfung unmittelbar gesetzt war, was bei uns erst die Wirkung der Erziehung ist (nämlich die wirkliche Macht der Selbstbestimmung, das wirkliche liberum arbitrium), ist durchaus unstatthaft. Denn dieses kann seinem Begriffe zufolge nicht anerschaffen oder angeboren, sondern nur durch

die eigne Entwicklung des (persönlichen) Geschöpfs erworben werden. — Wollten wir uns nun die Protoplasten lediglich als somatisch erwachsen vorstellen, so müssten wir in ihnen die Übermacht der materiellen Natur über die Persönlichkeit nur um desto excessiver gesteigert denken. Denn das wirkliche (actuelle) Ich (nicht die bloße Anlage zum Ich), welches eben die Macht der Selbstbestimmung ist, kann nicht gesetzt werden, sondern nur sich selbst setzen. Auch in Gott ist es nicht anders. — So sieht man sich denn zu der Behauptung hingedrängt, dass die sittliche Entwickelung der Menschheit nothwendig über die Sünde hinweggehe, ja von ihr ausgehe."

Es ist bekannt, dass innerhalb der Theorie, nach welcher die Sünde aus der Energie der Sinnlichkeit gegen den Geist abgeleitet wird, von verschiedenen Vertretern derselben in verschiedener Weise der Begriff der Freiheit herangezogen worden ist, damit die Verantwortlichkeit gehalten werden könne, die den Menschen trifft, wenn er in Sünde fällt. Man hat häufig hingewiesen auf den Willen, der zwischen den einander gegenüber stehenden Regungen und Trieben der sinnlichen und der geistigen Natur mitten inne stehe und das Vermögen sei, frei zu wählen und sich selbst zu bestimmen, welchen von diesen einander entgegengesetzten Forderungen er folgen möge. Man hat dann wohl gesagt: Obgleich die sinnlichen Triebe ohne Zweifel (wegen ihrer früheren Entwicklung &c.) die größere Stärke auf ihrer Seite haben, so sind doch die geistigen Triebe ihrerseits mit dem Gefühle verbunden, dass sie das Höhere, Bessere und Edlere seien. Von diesen verschiedenen Gefühlen und Trieben auf verschiedene Weise angezogen hat

nun der Wille sich selbst zu bestimmen, ob er dem Angenehmen oder dem Würdigen folgen soll. Indess wo diese Behauptung in jene Theorie verwebt sich findet, da hat sie sich durch einen Widerspruch, in den sie sich verwickelt, schon über sich selbst hinausgetrieben, ohne freilich sich selbst aufgeben zu wollen. Denn dann wird sogleich das Verhältniss zwischen Sinnlichkeit und Geist, während jene doch zunächst eine Energie gegen diesen haben soll, als ein solches hingestellt, bei welchem keiner von beiden Seiten eine Energie gegen die andere zusteht, und man kann folglich dann im Verhältnisse zu dem äquilibristischen Vermögen, auf das man recurrirt, die Stärke der Sinnlichkeit dem Geiste gegenüber nur eine scheinbare sein lassen, keine solche, welche die Sünde zu einem nothwendigen Durchgangspunkte macht, indem ja dann der Wille dieselbe Macht hat, sich für das Gute, wie für das Böse zu entscheiden. Man hat den Begriff der Freiheit aber auch wohl weiter so behandelt innerhalb der gedachten Theorie, dass man gesagt hat: Der Wille, welcher sich für das Angenehme oder für das Würdige entscheiden kann, ist offenbar ein geistiges Vermögen. Wenn er daher sich für das entscheidet, was der Trieb der geistigen Natur fordert, so hat der Wille also seiner geistigen Natur gemäss gehandelt und es findet somit das richtige Verhältniss statt. Lässt jedoch der Wille sich von dem Trieb der sinnlichen Natur bestimmen, dasjenige zu wollen, was sie begehrt, so ist der Wille seiner eigenen Natur untreu geworden. Bestimmt sich aber der Wille (oder der Geist) seiner eigenen Natur gemäss, so ist diese Bestimmung eine freie, weil sie eine naturgemässe ist; lässt sich dagegen der Wille durch die sinnliche Natur bestimmen,

so hat er sich nicht seiner eigenen, d. h. der geistigen, Natur gemäß bestimmt, sondern ist, ihr entgegen, von der sinnlichen Natur überwältigt worden; er erscheint also in diesem Falle als ein unfreier[1]). Allein es liegt auf der Hand, dass dann der Wille nicht bloß als ein unfreier erscheint, sondern ein unfreier ist. Wir würden uns nun dies wohl denken können, dass der freie Wille oder die Macht, sich selbst zu bestimmen entweder nach den Forderungen der Sinnlichkeit oder des Geistes, in dem Augenblicke in Unfreiheit umschlägt, in welcher er sich wirklich für die Forderungen der Sinnlichkeit bestimmt. Allein im Grunde kann doch jenes Vermögen, wenn der Wille nicht frei ist, falls er sich für die Forderungen der Sinnlichkeit entscheidet, dann nur als die Kraft des Geistes bestimmt werden, sich in seinem Handeln, der Macht der Sinnlichkeit gegenüber, nach seinem eigenen Wesen, nach geistigen Antrieben zu entschließen[2]). Dann aber ist die Sünde

[1]) Vgl. Fr. Th. Frantz Briefe an einen Zweifler über die Religion. Landau 1849. S. 122—130.

[2]) Insofern hatte Bretschneider auf seinem Standpunkte Recht, wenn er bei der Ansicht, dass, weil zuerst das Bewusstsein am sinnlichen Leben erwache und daher die sinnlichen Triebe in ihm die herrschenden werden, die Vernunft bei dem Conflicte, welcher entstehe, sobald als die Vernunft sich entwickelt und als Sittengesetz zum Bewusstsein kommt, als am Anfange ihrer Entwicklung dem sinnlichen Antriebe nicht gewachsen sei, im Handbuch der Dogmatik B. II. Leipz. 1838. S. 20 f. bemerkte: „Es ist eine durchaus irrige Vorstellung, wenn man nach dem gewöhnlichen Begriffe die Freiheit in die Abwesenheit nicht nur äußerer, sondern auch innerer, moralischer Nöthigung setzte, und sie für das Vermögen der Auswahl zwischen dem Guten und Bösen erklärte, die ohne bestimmende Gründe, aus bloßem Willen erfolge. Da das Pflichtgebot absolut ist, und keine Wahl gestattet, so muss es diese Freiheit vernichten, und die Tugend, die ein Verzichten auf die Wahl ist, würde ein Verzichten auf die Freiheit sein u. s. w. Statt also von Freiheit des Willens zu

nicht mehr aus der Freiheit zu erklären, sondern dann muss sie aus der Unfreiheit abgeleitet werden, insofern sie nur da entstehen kann, wo jene Kraft des Geistes, sich nach eigenen (geistigen) Antrieben zu bestimmen, nicht vorhanden ist. Will man nun aber gleichwohl jene Freiheit als ein ursprüngliches Vermögen setzen, sich aus sich selbst, der Macht der Sinnlichkeit gegenüber, zum Würdigen, Guten zu bestimmen; so ist bei der Frage nach dem Ursprunge der Sünde das Problem dieses, woher jene Unfreiheit entstehe[1]), und dieses kann dann nicht weiter durch die Verweisung auf die Energie der Sinnlichkeit gegen den Geist gelös't werden; denn diese ist eben, wo jene Freiheit da ist, nicht vorhanden. Will man daher die Sünde aus der Energie der Sinnlichkeit gegen die Asthenie des Geistes ableiten, so kann man die Freiheit im eben gedachten Sinne nicht als Anlage, sondern nur als das hinstellen, was erst erworben werden soll, ohne schon im Vermögen vorhanden zu sein. Man muss dann *ursprüngliche Unfreiheit* setzen, in wie weit von einer *Richtung* der Selbstbestimmung, sei es nun auf das Gute oder das Böse, die Rede ist. Dass man dabei die sogenannte rein formale Freiheit (die Willkür), nämlich die Macht des Menschen, sich *selbst* zu bestimmen, nach *eigener* Entscheidung, welche allerdings so sehr die unerlässliche Voraussetzung der realen und wahren Freiheit ist, dass diese nur auf der Basis jener zu Stande kommen kann, in einem Sinne, in welchem sie

reden, welcher bildliche Ausdruck die Vorstellung nur verwirrt, sollten wir bloß von dem vernünftigen Willen reden, durch den wir unsre Vorstellungen und dadurch unsre inneren Zustände in der Gewalt haben."

[1]) Vgl. J. *Müller* a. a. O. B. I. S. 357.

auch für das sittliche Leben von Bedeutung ist, anzunehmen berechtigt sei, kann ich nicht glauben[1]). Vielmehr scheint mir diese auf einem Standpunkte, auf welchem man die Sünde als dasjenige ansieht, über welches die sittliche Entwicklung nothwendig hinweggeht, ja von welchem sie ausgeht, rücksichtlich dessen, dass sie Basis der wahren sittlichen Freiheit sein soll, eben so sehr eine bloße Fiction, oder, wenn man lieber will, eine Abstraction von der Wirklichkeit, in welcher der Wille, sobald er sich sittlich selbst bestimmt, nie ohne Richtung sein kann, zu sein, als die reine Wahlfreiheit, das Vermögen der absoluten Selbstthätigkeit, des absoluten Anfangs einer Handlung, wie von Ammon[2]) die Freiheit definirt.

Indess für unseren Zweck mag es genügen, nachgewiesen zu haben, in welchem Sinne die Ableitung der Sünde aus der Energie der Sinnlichkeit gegen den Geist einer Ableitung derselben aus der ursprünglichen Unfreiheit gleich ist.

Obwohl man nun bei dieser Art, die Sünde abzuleiten, sich auf das Entschiedenste und oft nicht ohne vielen Schein der Wahrheit auf Paulus als Gewährsmann berufen hat[3]);

---

[1]) Wie Rothe ein wirkliches Unvermögen zum Guten mit der rein formalen Freiheit (der Wahlfreiheit, abgesehen von einer bestimmten Richtung und einem bestimmten Inhalte der Selbstentscheidung) füglich beisammenbestehen lassen zu können meint, s. in seiner theol. Ethik. B. I. S. 181.

[2]) S. Handbuch der christlichen Sittenlehre. 2. A. Leipz. 1838. B. I. S. 102.

[3]) Bei der außerordentlichen Verbreitung, in welcher diese Annahme sich gezeigt hat, bedarf es hier einer speciellen Hinweisung auf die Schriften aus den Gebieten der Dogmatik, Ethik, biblischen Theologie, Exegese u. s. w., in welchen sie zu finden ist, nicht. Rothe hat sich auf einen

so werden wir doch bei näherer Prüfung finden, dass in dem paulinischen Lehrgehalte wesentliche Abweichungen von derselben liegen.

Um diese vollständig zu erkennen, werden wir theils die anthropologischen, theils die theologischen, theils die christologischen (theanthropologischen) Ansichten, welche mit jener Theorie in ihren verschiedenen Gestalten entweder als ihre Grundlage oder als ihre Consequenz zusammenhängen, mit den einschlagenden Anschauungen des Apostels zu vergleichen haben.

1) Bei Erwägung der Frage, ob bei Paulus mit der bezeichneten Theorie eine Übereinstimmung sei in Bezug auf die ihr zum Grunde liegenden, im Obigen erörterten anthropologischen Ansichten, kommt es vor Allem[1]) auf eine Erläuterung des Ausdruckes σάρξ an, da von der Art, wie

---

Nachweis, in wie fern seine Ansicht mit der Darstellung des Paulus zusammentrifft, nicht weiter eingelassen. Gern hätten wir von ihm, dessen exegetische Tüchtigkeit anerkannt ist, eine paulinische Ethik. Er scheint aber sich mit dem Apostel im Einklange zu denken. Wenigstens sagt er a. a. O. Th. II. S. 183 in Hinsicht auf Müller's den Begriff der σάρξ betreffende Erörterung: „Überhaupt bewährt sich unsre anthropologische Theorie auf eigenthümlich evidente Weise gerade an der paulinischen Anthropologie.“ Möchte es Rothe gefallen, im Speciellen nachzuweisen, wie „sein Schlüssel einfach alles aufschließt und nach dieser Seite hin die Unsicherheiten in der Exegese der paulinischen Schriften behebt.“ Ich muss gestehen, dass ich die anthropologischen Ansichten des Paulus und die Rothe's nicht für dieselben halten kann. Die nach meiner Überzeugung vorhandene Verschiedenheit wird sich im Laufe der folgenden Untersuchungen zu Tage legen.

[1]) Die Frage, ob Paulus dem Menschen ein Vermögen der Freiheit und in welchem Sinne oder ob er ihm ursprüngliche Unfreiheit zugeschrieben habe, lässt sich aus den Stellen, in welchen er sich des Ausdrucks: Freiheit bedient, nicht zur Entscheidung bringen. Paulus hat

dieser Ausdruck erklärt wird, zum größten Theile die Antwort auf jene Frage abhängt.

Es ist aber dieser Ausdruck in den Stellen, in denen er bei Paulus vorkommt, in so mannigfaltiger Weise und oft

---

diesen Ausdruck nie von einem Vermögen gebraucht. Er hat sich desselben nur bedient, um verschiedene Zustände zu bezeichnen, bald den Zustand der Unabhängigkeit von fremdem Wollen (die Selbstständigkeit) überhaupt, 1 Cor. 9, 1. 19. vgl. 1 Cor. 7, 23., bald den Zustand der bürgerlichen Freiheit, theils im Allgemeinen, wie 1 Cor. 12, 13. *εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι*, Gal. 3, 28. *Οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην· οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος*, vgl. *ἐλευθέρα* (Gegensatz *παιδίσκη*) Gal. 4, 23. 26. 31. *ἐλεύθερος* (Gegensatz *δοῦλος*) 1 Cor. 7, 21. 22. Eph. 6. 8. und Col. 3, 11., theils im Besonderen sui iuris, wie 1 Cor. 7, 39. *ἐὰν δὲ κοιμηθῇ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς, ἐλευθέρα ἐστὶν ᾧ θέλει γαμηθῆναι*, vgl. Röm. 7, 3. *ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, ἐλευθέρα ἐστὶν ἀπὸ τοῦ νόμου*, bald den Zustand der religiösen Freiheit, theils der äußerlichen, wie 1 Cor. 10, 29. *ἐλευθερία μου* (von Gesetzen, wie die jüdischen Speisegesetze; s. Rückert im Comm. S. 284 ff.), Gal. 2, 4. *τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (die Freiheit vom Mosaismus; s. Meyer im Comm. S. 53), Gal. 5, 1. u. 13. (wiewohl V. 1. zugleich an das Ledigsein von der Knechtschaft der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* zu denken ist, worauf das *πάλιν* hinweis't. Das Joch des Mosaismus war nur eine andere Form von jenem Joche), theils der innerlichen, nämlich sowohl des christlichen, aller endlichen Schranken entbundenen, zur völligen Klarheit des Selbstbewusstseins aufgeschlossenen Bewusstseins, 2 Cor. 3, 17., als im Speciellen der Unabhängigkeit von der Sünde, Röm. 6, 19. vgl. 6, 22. 8, 2. und der Gotteskindschaft Röm. 8, 21. Ebenso ist von einem Zustande die Rede, sowohl wo Paulus von der Freiheit der *κτίσις* spricht, Röm. 8, 21., als wo er dem *δοῦλοι ἦτε τῆς ἁμαρτίας* das *ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιοσύνῃ* entgegenstellt. Aus dem Umstande aber, dass Paulus sich des Ausdruckes Freiheit nie bedient hat, um ein Vermögen zu bezeichnen, darf nicht geschlossen werden, dass eine Anschauung von der Sache selbst, von dem Wesen eines solchen Vermögens, im paulinischen Lehrgehalte nicht vorhanden sei. Wir werden bei einzelnen weiter unten zur Erörterung zu bringenden Lehrpunkten Gelegenheit haben, zu sehen, wie in ihnen die nothwendige Voraussetzung eines solchen Vermögens gegeben ist.

in Betracht derselben Stelle so verschieden zu Gunsten der in Rede stehenden Theorie über den Ursprung der Sünde aufgefasst worden, dass ich geglaubt habe, es möchte in diesem Umstande eine Rechtfertigung liegen für die folgende ausführlichere Erörterung der Bedeutungen, welche nach meiner Ansicht dem Ausdrucke σὰρξ an den einzelnen Stellen, in denen er von Paulus in Bezug auf den Menschen gebraucht wird, zugeschrieben werden müssen[1]).

Wenn der Apostel Paulus das Wort σὰρξ in Bezug auf den Menschen gebraucht; so wird dabei der Gegensatz, welchen er sonst zwischen dem ἔξω und dem ἔσωθεν ἄνθρωπος

---

[1]) Über den Begriff σὰρξ vgl. in's Bes. Augustin., de civitate Dei lib. XIV, c. 2 et 4. Gerhard, loci theoll. Tom. V. p. 48 s. Buddeus, dissert. de anima in Miscell. sacr. T. 3. Knapp, scripta v. a. p. 220 s. — Usteri, Entwickelung des paulin. Lehrb. 5. A. Zür. 1834. S. 43 ff. Dähne, Entwickelung des paulin. Lehrb. Halle 1835. S. 59 ff. Köstlin a. a. O. S. 295 ff. Von Cölln's bibl. Theologie B. II. Leipz. 1836. S. 248. Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi. Stuttg. 1845. S. 285. 528. 551. — Schulz, die christl. Lehre vom h. Abendmahl. 1 A. S. 96 f. Bretschneider, Grundlagen des evangel. Pietismus §. 12. Röhr, krit. Prediger-Bibliothek. B. XXVI. Hft. 5. 1845. S. 777 ff. — Rückert, Comm. über den Brief Pauli an die Römer. B. I. Leipz. 1839. S. 193 f. Tholuck, Comm. zum Briefe Pauli an die Römer. Halle 1842. S. 51. Harless, Comm. über den Brief Pauli an die Epheser. Erlang. 1834. S. 162 und 199. Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. 3. A. Hamb. 1841. B. II. S. 572 f., 591, 638 f., 663. Stirm, anthropol. exeget. Unters. in Tübing. Zeitschr. f. Theol. 1834, 3 im Anhange. Beck, die christliche Lehrwissenschaft nach den bibl. Urkunden. Th. I. Stuttg. 1841. S. 276 ff. J. Müller a. a. O. B. I. S. 377 ff. Theod. Joan. v. Griethuysen, disputatio exegetico — theologica de notionibus vocabulorum ΣΩΜΑ et ΣΑΡΞ in Novi Testamenti interpretatione distinguendis. Lugduni Batav. 1846. Danckwert's Abhandlung in der Vierteljahrsschrift für Theologie und Kirche. Herausgeg. v. Uhlhorn. F. III. Jahrg. 1. H. 4. S. 356 ff.

(2 Cor. 4, 16. vgl. Röm. 7, 23. Eph. 3, 16.) macht, von ihm entweder nicht berücksichtigt oder beachtet.

Im ersteren Falle bezeichnet σὰρξ schlechtweg den Menschen. So Röm. 3, 20. Διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ[1]). 1 Cor. 1, 29. Ὅπως μὴ καυχήσηται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ. Gal. 2, 16. διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ (vgl. Tit. 3, 5. Οὐκ ἐξ ἔργων — ἔσωσεν ἡμᾶς). Paulus folgt in solchen Stellen der hebräischen Anschauung, welche, während die indische, von dem Höheren im Menschen ausgehend, ihn manuscha, d. h. den Denkenden nannte, von der materiellen Seite ausgehend ihn אָדָם, den Erdentsprossenen, und nach dieser Seite hin κατ᾽ ἐξοχὴν בָּשָׂר nannte. Indess aus den angeführten Stellen ergiebt sich von selbst das Missliche der von Manchen ausgesprochenen Behauptung, dass, wenn gleich σὰρξ den Menschen schlechtweg bedeuten könne, doch dabei immer vorzugsweise an das Körperliche zu denken sei. Denn welche Beziehung sollte zu diesem jenes Gerechtfertigtwerden, jenes Sichrühmen haben! Eben so wenig hat der Ausdruck ψυχὴ, wenn er, wie Röm. 13, 1. πᾶσα ψυχὴ, Metonymie des ganzen Menschen ist, immer dabei eine Beziehung auf das geistige Wesen desselben. Vgl. Mtth. 6, 25.

Wo aber der Gegensatz von dem ἔξω und dem ἔσωθεν

---

[1]) Tholuck im Comm. zum Briefe Pauli an die Römer S. 167 vindicirt hier σὰρξ den Nebenbegriff der Schwäche. Indess wenn man auch nicht als Gegengrund will geltend machen, dass der Apostel vielleicht Ps. 143, 2 vor Augen hatte, wo „kein Lebendiger" steht; so genügt die Hinweisung auf V. 19., wo der Apostel die Ausdrücke πᾶν στόμα, πᾶς ὁ κόσμος gebraucht. Vgl. Baumgarten-Crusius, Comm. S. 98. Rückert, Comm. B. I. S. 159. Reiche, Versuch rc. Th. I. S. 235.

ἄνθρωπος von Paulus beim Gebrauche des Wortes σὰρξ beachtet wird, da geschieht dies nicht immer in gleicher Weise. Wir haben vielmehr drei verschiedene Standpunkte zu unterscheiden, von denen aus jene Beachtung vor sich geht, nämlich den physiologisch-anthropologischen, den historisch-anthropologischen und den ethisch-anthropologischen.

Indess wir dürfen hiebei von Vorn herein den eigenthümlichen Umstand nicht übersehen, dass, während Paulus anderweit drei Grundformen der menschlichen Natur, σῶμα, ψυχὴ und πνεῦμα (1 Thess. 5, 23.) unterscheidet, da, wo bei ihm die eine Seite des Gegensatzes zwischen dem äußeren und inneren Menschen durch σὰρξ bezeichnet wird, die andere niemals durch ψυχὴ, sondern entweder durch νοῦς (Röm. 7, 25.) oder durch καρδία (Röm. 2, 28.) oder am häufigsten durch πνεῦμα ausgedrückt wird. Daher haben wir hier, obgleich der Ausdruck ψυχὴ auch von der Innerlichkeit des Menschen gebraucht wird (Eph. 6, 6. Col. 3, 23.), doch nicht auf die ψυχὴ als eine solche zu reflectiren, welche bei dem Gegensatze zwischen dem äußeren und inneren Menschen immer nur auf der Seite des letzteren zu suchen wäre. Vielmehr kann sie gleichfalls zu der ersteren Seite hinzugedacht werden. Erläuternd ist hier das σῶμα ψυχικὸν 1 Cor. 15, 44, wie dasselbe in Beziehung steht zu dem Ausdrucke σὰρξ ἀνθρώπων V. 39., so wie der Umstand, dass ψυχικὸς in gleicher Bedeutung mit σαρκικὸς in Gegensatz zu πνευματικὸς von Paulus gestellt wird. Vgl. 1 Cor. 3, 1. und 1 Cor. 2, 14. Es beruht dies aber darauf, dass die ψυχὴ des Menschen von Paulus als das eigentliche Subject der Menschennatur, als die wesentliche Lebensgestalt des Menschen gefasst wird,

welche sowohl an der Wesenserscheinung als an dem Wesensgrunde participirt, indem sie dem σῶμα als Bedingung seines Lebens einwohnt und wieder das πνεῦμα zur Bedingung ihres Lebens hat.

Was nun

den physiologisch-anthropologischen Standpunkt betrifft, von welchem aus der Apostel den Ausdruck σὰρξ gebraucht; so verstehe ich darunter den Standpunkt, auf welchem der Gegensatz zwischen dem äußeren und inneren Menschen in abstracto in Betreff der Natur des Menschen als solcher beachtet ist.

Dies kann zunächst in Hinsicht auf den ihr eigenthümlichen Bestand geschehen. Dann wird durch den Ausdruck σὰρξ bald ein Hauptbestandtheil der animalischen materiellen Organisation, das, was wir Fleisch nennen, — s. 1 Cor. 15, 50. und Eph. 6, 12.[1]) σὰρξ καὶ αἷμα und den bildlichen Ausdruck Eph. 5, 30. ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ, ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ (vgl. Luc. 24, 39. πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει) —, bald aber die animalische materielle Organisation überhaupt bezeichnet. Die letztere Bedeutung tritt sehr deutlich hervor 1 Cor. 15, 39., wo Paulus von der Auferstehung der Todten redet und dem Einwurf V. 35: ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται; mit der Analogie der mannigfaltigen Verschiedenheit organischer Bildungen, in's Besondre der animalischen begegnet. Οὐ πᾶσα σὰρξ, ἡ αὐτὴ σὰρξ· ἀλλὰ ἄλλη μὲν (σὰρξ) ἀνθρώπων, ἄλλη δὲ σὰρξ κτηνῶν, ἄλλη δὲ ἰχθύων, ἄλλη δὲ πτηνῶν.

---

[1]) Σὰρξ καὶ αἷμα dient nie zur Bezeichnung des sittlichen Gegensatzes gegen πνεῦμα; wohl aber kann es, wie σὰρξ allein, Bezeichnung des Menschen schlechtweg sein. Vgl. Gal. 1, 16.

So erklärt sich von selbst, wie *σάρξ* abwechselnd mit *σῶμα* gebraucht werden kann. *Σάρξ* bedeutet dann den Leib, welchen wir im zeitlichen Leben haben. Denn wiewohl es ewige, geistige Leibhaftigkeit giebt; so giebt es doch keine ewige, geistige *σάρξ*. Vielmehr ist diese immer als vergänglich, irdisch zu denken. In dieser Hinsicht steht der *σάρξ* das *πνεῦμα* entgegen, wenn bei dem Gegensatze des äußeren und inneren Menschen an den Unterschied zwischen dem Materiellen, räumlich Begränzten, äußerlich Wahrnehmbaren und dem Immateriellen, an Raum nicht Gebundenen, Unsichtbaren zu denken ist, während die *καρδία* den Gegensatz macht, wenn bei dem Vorstellen des inneren Menschen die Gesinnung in's Auge gefasst werden muss, und bei dem des äußeren gleichwohl nur der äußerlich sichtbare, gegliederte Körper. Dem *νοῦς* aber ist die *σάρξ* in dieser Bedeutung von Paulus nirgends entgegengestellt. Zu vergleichen ist Col. 2, 5. *Εἰ γὰρ καὶ τῇ σαρκὶ ἄπειμι, ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμι* mit 1 Cor. 5, 3. *ὡς ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι,* — Eph. 5, 29. *οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν* mit Eph. 5, 28. *ὀφείλουσιν οἱ ἄνδρες ἀγαπᾷν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας, ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα,* — 1 Cor. 6, 6. *ἔσονται γὰρ, φησὶν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν* (Mtth. 19, 5.) mit dem Vorhergehenden: *Ἢ οὐκ οἴδατε, ὅτι ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ, ἓν σῶμά ἐστιν;* — 2 Cor. 7, 1. *καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος*[1]) mit 1 Cor. 7, 34. *ἁγία καὶ σώματι καὶ πνεύ-*

---

[1]) Falsch erklärt Meyer, krit. exeget. Comm. über das N. T. Abth. 6. Gött. 1849. S. 155: „Das Fleisch, das zur Sünde geneigte leibliche Wesen des Menschen u. s. w." Oder dürfen wir hier, wo eine

ματι, — 2 Cor. 4, 11. Ἀεὶ γὰρ ἡμεῖς οἱ ζῶντες, εἰς θάνατον παραδιδόμεθα διὰ Ἰησοῦν, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ φανερωθῇ ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν mit ἐν τῷ σώματι V. 10., — Röm. 2, 28. 29. οὐδὲ ἡ ἐν φανερῷ, ἐν σαρκὶ, περιτομὴ mit dem Gegensatze περιτομὴ καρδίας. S. außerdem Röm. 8, 3. κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκὶ (vgl. 1 Petr. 2, 24. τὰς ἁμαρτίας ἀνένεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ)[1]), und endlich Eph. 2, 11., wobei V. 15. ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ[2]) mit dem (wenn auch dort bildlichen)[3]) ἐν ἑνὶ σώματι V. 16. zu vergleichen ist. Auch dürfte hieher gehören 1 Cor. 5, 5. παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκὸς, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ κτλ.[4]).

Hiebei verdient Beachtung der Gegensatz von πνευματικὰ und σαρκικὰ, indem die den geistlichen Gütern entgegenstehenden σαρκικὰ so genannt werden, weil sie gleicher, nämlich irdischer Natur sind mit dem Leibe, ihm bestimmt und ihn erhaltend. S. Röm. 15, 27. Εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινώνησαν τὰ ἔθνη, ὀφείλουσι καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργῆσαι αὐτοῖς, und 1 Cor. 9, 11. Εἰ ἡμεῖς ὑμῖν τὰ πνευματικὰ ἐσπείραμεν, μέγα, εἰ ἡμεῖς ὑμῶν τὰ σαρκικὰ θερίσομεν;

Reinigung der σάρξ und des πνεῦμα gefordert wird, etwa das geistige Wesen des Menschen als ein solches, das zur Tugend geneigt sei, uns vorstellen?

[1]) Ich glaube das ἐν τῇ σαρκὶ mit Glöckler, Usteri, Dähne, Reiche, Olshausen auf die σάρξ Christi beziehen zu müssen, nicht auf die sinnliche Menschennatur, wie Köllner, de Wette, Meyer u. A.

[2]) S. Harleß, Comm. über den Brief Pauli an die Epheser. Erlang. 1834. S. 201.

[3]) S. Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. 8. Gött. 1843. S. 103.

[4]) S. Rückert, die Briefe P. an die Corinth. Th. I. Leipz. 1836. S. 145.

Sodann sind hier die Stellen von Belang, in denen, ohne dass ein ausdrücklicher Gegensatz sich findet zu dem inneren Menschen, vom leiblichen Angesicht, wie Col. 2, 1. *τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκὶ*, oder von leiblichen Übeln die Rede ist, wie dies der Fall zu sein scheint in 2 Cor. 12, 7. *ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σαρκὶ, ἄγγελος σατᾶν ἵνα με κολαφίζῃ*,[1]) 2 Cor. 7, 5. *οὐδεμίαν ἔσχηκεν ἄνεσιν ἡ σὰρξ ἡμῶν, ἀλλ᾽ ἐν πάντι θλιβόμενοι· ἔξωθεν μάχαι, ἔσωθεν φόβοι*,[2]) Gal. 4, 13. *Οἴδατε δὲ, ὅτι δι᾽ ἀσθένειαν τῆς*

---

[1]) Nach de Wette, kurze Erklärung der Briefe an die Corinther, Leipz. 1841. S. 251 irgend ein körperliches, anhaltendes oder periodisch wiederkehrendes Leiden, etwa Kopfschmerz, Migräne. Das Was wird sich allerdings nie genauer bestimmen lassen. Unbegründet aber ist die Ansicht Meyer's, krit. exeg. Comm. Abth. 6. Gött. 1850, — welcher S. 277. erklärt: ein Dorn für das Fleisch, welcher den materiellen, zur Sünde (in specie zur Selbsterhebung) reizenden Theil meines Wesens zu peinigen bestimmt ist, — S. 278, dass *σὰρξ* nicht schlechthin den Leib bezeichne, sondern nach seinem sündlichen Hange. Vgl. die Stellen, in denen *σὰρξ* mit *σῶμα* gleichbedeutend steht.

[2]) Ich stimme darin Rückert — die Briefe Pauli an die Corinther Th. II. Leipz. 1837. S. 214 — bei, dass *ἡ σὰρξ ἡμῶν* nicht mit Mosh., Schulz, Morus u. A. auf den ganzen Menschen zu beziehen sei, wenn ich gleich nach den Bemerkungen Kling's in den Stud. und Kritiken, Jahrg. 1839. S. 845 ff. seine Hypothese rücksichtlich der Krankheit, von welcher Paulus, als er unsern Brief geschrieben, noch nicht wiederhergestellt sei, nicht für sicher halten kann. Von welcher bestimmten leiblichen Unruhe Paulus afficirt war, ist nicht zu sagen. Wenn aber Meyer a. a. O. S. 160 meint, es sei hier (während 2, 12. *τῷ πνεύματί μου* nur von innerer Unruhe, von besorglichen Gedanken) von äußeren (*ἔξωθεν μάχαι*) und inneren (*ἔσωθεν φόβοι*) Anfechtungen die Rede, so dass das gleichsam in der Mitte Liegende, von beiden Seiten Afficirte die *σὰρξ* sei; so habe ich dagegen zu erinnern, dass in dieser Beziehung Paulus wohl nicht *ἡ σὰρξ ἡμῶν*, sondern *ἡ ψυχὴ ἡμῶν* gesagt haben würde.

σαρκὸς εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον[1]). 4, 14. Καὶ τὸν πειρασμόν μου τὸν ἐν τῇ σαρκί μου οὐκ ἐξουθενήσατε κτλ.[2]) 1 Cor. 7, 28. θλίψιν δὲ τῇ σαρκὶ ἕξουσιν.[3])

Endlich gehören hieher alle die Stellen, in welchen von der leiblichen Abkunft die Rede ist: Röm. 1, 4. τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα. 9, 5. ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα. 9, 3. τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα. 9, 8. τὰ τέκνα τῆς σαρκός. 11, 14. εἴπως παραζηλώσω μου τὴν σάρκα (vgl. Gen. 37, 27.). Gal. 4, 23. ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται. 4, 29. ὁ κατὰ σάρκα γεννηθείς.

Eine andere Bedeutung gewinnt σὰρξ, wenn bei Beachtung des Gegensatzes zwischen dem inneren und äußeren Menschen die Natur des Menschen nicht nach dem ihr eigenthümlichen Bestande, sondern nach dem ihr eigenthümlichen lebendigen Sein und Wesen aufgefasst wird. Dann

---

[1]) De Wette, kurze Erkl. u. s. w. S. 61: wegen (auf Anlass von) Schwachheit des Fleisches, d. h. Krankheit, so dass der Sinn ist: eine Krankheit, welche den Apostel in Gal. sich aufzuhalten nöthigte, habe ihn veranlasst, daselbst zu predigen. Schott, welcher im Comm. in epp. Pauli ad Thessalonicenses et Galatas, Lips. 1834 p. 506 s. die verschiedenen Ansichten darüber, welche besondere imbecillitas Paulus gemeint habe, zusammengestellt hat, sagt: „Formula composita ἀσθένεια τῆς σαρκὸς universe quidem imbecillitatem quandam innuit s. conditionem deteriorem, ad naturam hominis quatenus in hac terra vivit carne et sanguine praeditus pertinentem sive ex hac natura oriundam".

[2]) Auf leibliche Schwäche bezieht hier den Ausdruck auch Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. 7. Gött. 1841, freilich im Widerspruch mit der Erklärung über die Bedeutung des Wortes σὰρξ, welche sich zu 2 Cor. 12, 7. abgegeben findet.

[3]) S. Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. 5. Gött. 1849. S. 159.

steht σὰρξ nicht gleich σῶμα, schließt aber diesen, soweit er die endliche Wesenserscheinung (das σῶμα ψυχικὸν, nicht πνευματικὸν) ist, mit ein. Von diesem Gesichtspunkte aus ist die σὰρξ das irdische endliche Sein des Menschen, das Leben in der Erscheinungsform des sinnlichen beseelten Leibes, seine auf materieller Basis ruhende individuelle Selbstheit mit dem ihr eigenthümlichen Vorstellungs- und Triebleben im Unterschiede von dem πνεῦμα als dem immateriellen Wesensgrunde des Menschen, dem Principe und der Potenz persönlichen ewigen Lebens in Klarheit und Freiheit des Selbstbewusstseins.

Das irdische endliche Sein im Gegensatze zum künftigen Leben bedeutet σὰρξ offenbar Phil. 1, 22. εἰ δὲ τὸ ζῆν ἐν σαρκὶ τοῦτό μοι καρπὸς ἔργου, wo der Gegensatz in dem ἀποθανεῖν κέρδος V. 21. liegt[1]), und 1, 24. τὸ δὲ ἐπιμένειν ἐν σαρκί. Gleicher Weise steht σὰρξ Gal. 2, 20. ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκὶ, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ κτλ.[2]), mag man nun hier das νῦν im Gegensatze gegen das künftige Leben nach der Parusie fassen, bei welcher Paulus noch unter den Lebenden zu sein gedachte (1 Thess. 4, 15. 1 Cor. 15, 51. f.)[3]), oder gegen das vorchristliche Leben, so dass es dem οὐκέτι entspricht[4]), und das νῦν ζῶ

---

[1]) S. de Wette, kurzgef. exeg. Handbuch B. II. Th. 4. S. 176. Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. 9. Hälfte 1. Gött. 1847. S. 31. Baumgarten-Crusius, exeget. Schriften zum N. T. B. III. Th. 2. Jen. 1848. S. 22. f.

[2]) Vgl. Usteri, Entwickelung des paulin. Lehrbegriffs, 5. A. Zürich 1834. S. 169 f.

[3]) S. Rückert, Comm. über den Brief Pauli an die Galater. Leipz. 1833. S. 114. Schott l. l. p. 407.

[4]) Meyer a. a. O. Abth. 7. Gött. 1841. S. 77.

ἐν σαρκὶ im dunklen Gegensatze mit dem ζῆν κατὰ σάρκα (vgl. 2 Cor. 10, 3.) zu erkennen giebt, dass das συσταυρωθῆναι (— Χριστῷ συνεσταύρωμαι V. 19. —) nur das vom Fleische beherrschte Leben, nicht das natürliche Fleischesleben betroffen habe[1]).

Wie nun aber von dem Begriffe der σάρξ auch das der sinnlich-seelischen Wesenheit eigenthümliche Vorstellungs- und Triebleben mit umfasst wird, lässt sich erkennen aus Gal. 6, 8. Ὅτι ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ ἐκ τῆς σαρκὸς θερίσει φθορὰν κτλ. Es ist dies ein ganz allgemeiner Satz, von dem die specielle Anwendung denen, welchen er gesagt war, überlassen werden sollte. Diese Anwendung aber musste eine sehr verschiedene sein, je nach dem die Leser diese oder jene Verkehrtheit, welche Paulus bei ihnen im Vorhergehenden als dem Wandel im Geist, in der wahren christlichen Freiheit zuwiderlaufendes Wesen gerügt hatte, bei sich wahrnahmen. Daher kann ich weder glauben, dass diese Worte, wie Rückert[2]) geneigt ist anzunehmen, vornehmlich gegen die Beförderer der Beschneidung gerichtet seien, denen Paulus habe andeuten wollen, dass ihr ganzes Streben, da es, insofern sie ja ihre Hoffnung, wie der Landmann auf die Saat, auf etwas setzten, das ἐν σαρκὶ geschah, nur auf das Fleisch gerichtet sei und dem Geiste gar nichts biete, auch nur zum Ziele alles Fleisches, zur φθορά, hinführen könne, noch dass Paulus nur im Hinblick auf V. 7. die Selbstsucht der Galater habe tadeln wollen, welche sie zwar auf sich viel wenden lasse, aber karg mache gegen die, welche ihren Geist bereichern.

---

[1]) de Wette, kurzgef. exeg. Handb. B. II. Th. 3. Leipz. 1841. S. 35.
[2]) S. Comm. über den Brief Pauli an die Gal. Leipz. 1833. S. 278.

Man geht aber anderer Seits zu weit, wenn man unter der σὰρξ das Sünden- und Lasterleben oder auch das sündlich geneigte materielle Menschenleben im Gegensatze zu dem πνεῦμα τοῦ θεοῦ versteht[1]). Man trägt dabei eine Beziehung zum Sündenleben sofort in die σὰρξ hinein, welche zunächst nicht in ihr, sondern in dem Zusammenhange liegt, in welchem sie an unserer Stelle steht. Das Säen auf den Boden seiner sinnlich-seelischen Wesenheit im Gegensatze zu dem Säen auf den Boden seiner geistigen Wesenheit, — denn diese ist hier das πνεῦμα —, wird allerdings die Sünde mit sich führen, indem das in der σὰρξ liegende Princip, vermöge dessen sie das Irdische, Zeitliche sucht, wenn es zum treibenden Elemente für Gesinnung und Handlung genommen wird, die Isolirung des Geschöpfes vom Schöpfer hervorbringt, deren nothwendige Folge die φθορὰ ist. Aber wie so die σὰρξ nicht gleich der sündigen Lebensrichtung, vielmehr diese als eine Folge des Säens auf jene erscheint; so sind wir auch nicht berechtigt, der σὰρξ im physiologischen Sinne die sündliche Geneigtheit zuzuschreiben; vielmehr ist diese immer da zu suchen, wo die Selbstentscheidung statt findet zwischen dem Säenwollen auf das Fleisch oder auf den Geist, in der καρδία.

Dass der σὰρξ im physiologischen Sinne an sich das Sündliche oder sündlich Reizende nicht zugeschrieben werden dürfe, wird durch die Beziehung bestätigt, in welche Röm. 8, 3. die σὰρξ, in welcher Christus gesandt worden ist, zu der menschlichen σὰρξ, der sinnlich-seelischen Wesenheit des

---

[1]) Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. 7. Gött. 1841. S. 205.

Menschen überhaupt, von Paulus gesetzt worden ist. Wie man auch sonst diesen Vers erklären mag; — darin pflegt Einverständniss zu sein, dass die Worte ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας auf die irdische endliche Wesenheit gehen, in welcher der Sohn Gottes erschienen ist. Das Sündliche aber, das im Zusammenhange unserer Stelle der σὰρξ zugeschrieben wird, darf im eigentlichen Sinne nicht zugleich auf die σὰρξ Christi übertragen werden[1]). Es hat nun freilich u. A. Reiche[2]) dieses Sündliche im uneigentlichen Sinne auf die σὰρξ Christi so mitbezogen, dass diese damit nicht zur sündigen in einem der Sündlosigkeit Jesu zuwiderlaufenden Sinne gemacht wird. Reiche erinnert an die Opferbegriffe zu Pauli Zeit, nach denen das Sühnopfer, als welches hier Christus von Paulo gedacht werde, selbst sündig wurde, die ihm auferlegte Sünde die seinige und an ihm gestraft wurde. Diese Zeitvorstellung finde hier Anwendung und es sei Christi σὰρξ ähnlich der menschlichen als mit Sünde behaftet in demselben Sinne bezeichnet, worin es 2 Cor. 5, 21. heißt, Gott habe ihn zur Sünde gemacht, und Gal. 3, 13, er sei für uns ein Fluch geworden, nämlich insofern er unsre Sünde auf sich nahm, sie trug, und dadurch gleichsam zu der seinigen machte. Allein dieser Erklärung widersteht, von Anderem abgesehen, schon der Umstand, dass das ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας die engste Verbindung hat mit dem πέμψας, wobei man zunächst gar nicht, selbst wenn das folgende κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκὶ auf den Tod Christi bezogen oder

---

[1]) S. weiter unten.

[2]) S. Versuch einer ausführl. Erklär. des Briefes Pauli an die Römer. Th. II. Gött. 1834. S. 154. f.

doch mitbezogen werden muss, an diesen zu denken berechtigt ist. Der Ausdruck *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* ist vorsichtig gewählt. *Ὁμοίωμα* bedeutet nicht Identität, sondern Gleichartigkeit. Wenn daher von Christus gesagt wird, er sei in der Gleichartigkeit *σαρκὸς ἁμαρτίας* gesandt, so folgt nur, dass er *ἐν σαρκὶ* erschienen, nicht dass seine *σὰρξ* auch eine *σὰρξ ἁμαρτίας* gewesen sei. Diese Vertheilung der in jeder Gleichartigkeit gesetzten partiellen Gleichheit und partiellen Verschiedenheit kann willkürlich erscheinen, wenn man die Identität vollständig auf die *σὰρξ*, die Differenz einzig auf das Nebenwort *ἁμαρτίας* legt. Allein die *σὰρξ* Christi ist eben, weil sie keine *σὰρξ ἁμαρτίας* war, mit der *σάρξ*, von welcher im Voraufgehenden gehandelt worden, mit der der Sünde dienenden *σὰρξ*, durch deren Schuld das mosaische Gesetz die Asthenie hatte, seine Erfüllung nicht hervorbringen zu können (— *τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκὸς* —), nicht identisch, sondern ihr nur gleichartig. Man kann daher *σαρκὸς ἁμαρτίας* als Gesammtbegriff gelten lassen, ohne genöthigt zu sein, die *σὰρξ*, in welcher Christus gesandt ward, mit Sünde behaftet zu denken, oder die *σὰρξ ἁμαρτίας* von einem angeborenen Grunde der Sünde zu verstehen, — welche Beziehung im Contexte durchaus nicht vorliegt, — und daran Christum so Theil nehmen zu lassen, dass er ohne wirkliche Sünde blieb. Aber man wird, indem auch jede doketische Vorstellung von der *σὰρξ* Christi durch die Überlegung fern gehalten werden muss, dass allerdings in der *σὰρξ* Christi und der *σὰρξ ἁμαρτίας* bei aller Verschiedenheit, welche in Rücksicht der *ἁμαρτία* obwaltet, doch eine Gleichheit vorhanden sein muss,

zu der Ansicht gedrängt, dass es der *σὰρξ* im physiologischen Sinne nicht wesentlich sein könne, eine *σὰρξ ἁμαρτίας* zu sein, dass vielmehr die *ἁμαρτία* als eine Eigenschaft derselben zu denken sei, welche ihr nicht nothwendig, sondern nur faktisch, den Umständen nach, zugehöre.

So ist denn endlich auch bei dem *ἐν σαρκὶ* sowohl in 1 Tim. 3, 16. *ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκὶ*, wo man im Gegensatze zu dem *ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι*, er ward als derjenige bewiesen, der er war, im Geiste, in der ihm eigenthümlichen höheren Wesenheit, in seiner unendlichen Gotteskräftigkeit, mit welcher er sündlos lebte und Heilsstifter für Alle ward, das *ἐν σαρκὶ* nur von dem zeitlichen, irdischen Sein, der individuellen Existenz, verstehen kann[1]), als auch in 2 Cor. 10, 3. *Ἐν σαρκὶ γὰρ περιπατοῦντες οὐ κατὰ σάρκα στρατευόμεθα*, obgleich wir wandeln in irdischem endlichen Sein[2]), so ist solches doch nicht Norm unserer Kriegsführung, jede Nebenbeziehung auf sündige Beschaffenheit und Begierlichkeit fern zu halten.

---

[1]) Vgl. Matthies, Erklärung der Pastoralbriefe. Greifsw. 1840. S. 315. Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. 11. Gött. 1850. S. 135. Andere Erklärungen s. bei de Wette, welcher *ἐν πνεύματι* „in der geistigen Lebenssphäre" übersetzt, im kurzgef. exeg. Handb. B. II. Th. 5. S. 87.

[2]) Allerdings knüpft sich hieran der Begriff der Beschränktheit, Schwäche (s. V. 4. *ὅπλα — οὐ σαρκικὰ, ἀλλὰ δυνατὰ τῷ θεῷ κτλ.*). Vgl. Billroth, Comm. zu den Briefen des Paulus an die Corinther. Leipz. 1833, S. 349. Indess enthält der Context keinen Grund für die Erklärung, welche Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. 6. Gött. 1850. S. 213. giebt: „Obgleich die zum gottwidrigen Wesen reizende materielle Menschennatur das Organ ist, in welchem unsere Lebensführung vor sich geht u. s. w."

Wenn nun aber bei Beachtung des Gegensatzes zwischen dem äußeren und inneren Menschen nicht auf die Natur des Menschen als solche, sondern auf eine Bestimmtheit derselben reflectirt wird; so tritt der abstracte Gegensatz zwischen Leib und Geist, zeitliche und ewige Wesenheit in relativer Weise zurück, und entsteht der concrete Gegensatz zwischen einem höheren und niederen Lebensbereiche mit den dadurch gegebenen Verhältnissen und der darin wurzelnden Denk- und Handlungsweise, sowie eines höheren und niederen Lebenszustandes mit den dadurch bedingten Lebensrichtungen. Hier scheiden sich von dem rein physiologisch-anthropologischen der historisch-anthropologische und der ethisch-anthropologische Standpunkt.

Der historisch-anthropologische Standpunkt wird vom Apostel in Mitten des Bewußtseins genommen, welches mit dem Besitze des πνεῦμα, das in der Gemeinschaft mit Christo dem Menschen kommt, gewonnen wird. Von diesem Standpunkte aus erscheint als πνεῦμα schlechtweg der himmlische κύριος selbst, und alles Menschliche nur in so weit, als es zu ihm in innerer, wahrer Beziehung steht, von ihm erfüllt wird, sein Organ ist. Daher betrachtet er als σάρξ in objectiver Hinsicht jeden Lebensbereich des Menschen mit seinen Verhältnissen, wie er nicht in innerem oder in unächtem Rapport steht zu dem πνεῦμα, welches der Herr ist und den Gläubigen mittheilt, also alle bloß natürlichen, durch Abstammung, Nationalität, Gesetzesgemeinschaft u. s. w. gegründeten Lebensbeziehungen und Lebensmächte, und in subjectiver Hinsicht jede Vorstellungs- und Handlungsweise, welche nicht aus jenem göttlichen Principe geboren, in

vorübergehenden nationalen Anschauungen, in äußeren Bestimmungen, wie das jüdische Gesetz sie enthielt, in dem Herkommen ihre Wurzeln hat.

In ersterer Hinsicht ist besonders das *καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ* Philem. V. 16. bemerkenswerth. Indem Paulus hier die beiden Bereiche angiebt, in welchen Onesimus dem Philemon noch weit lieber sein werde, als ihm selbst, legt sich klar zu Tage, dass unter *σάρξ* alle die bloß natürlichen menschlichen Beziehungen verstanden werden müssen, welche, von der höheren Beziehung zu Christo abgesehen, vorhanden sein mögen.

Eben so klar tritt dieser Gegensatz Phil. 3, 3. 4. in dem *καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες* hervor, wo man bei *ἐν σαρκὶ* weder an bloß Leibliches denken darf, wie aus den speciellen Anführungen (z. B. *κατὰ νόμον φαρισαῖος, κατὰ ζῆλον διώκων τὴν ἐκκλησίαν*), welche Paulus beibringt, um zu zeigen, wiefern er auch *πεποίθησιν* habe *ἐν σαρκὶ*, einleuchtet, noch an eine zur Sünde reizende Menschennatur, da er zu dem *ἐν σαρκὶ πεποίθησιν ἔχειν* seinerseits auch dies zählt, dass er *κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ ἄμεμπτος* gewesen sei.

Sodann sind die Stellen zu vergleichen, in welchen dem himmlischen Herrn gegenüber die *κύριοι κατὰ σάρκα* erwähnt werden, wie Col. 3, 22. (vgl. V. 23. und 24.), Eph. 6, 5. Denn die, welche, wie Meyer[1]) u. A. erklären: die, welche in leiblicher Beziehung (hinsichtlich der Leiblichkeit, der leiblichen Persönlichkeit der Sklaven) Herren sind, und dies als

---

[1]) S. krit. exeg. Comm. Abth. 9. Hälfte 2, Gött. 1848. S. 151 f. und Abth. 8. Gött. 1843. S. 242.

eine Bezeichnung betrachten, welche noch ein anderes Herrenverhältniss (κατὰ πνεῦμα) voraussetzt, in welchem Christus der Herr ist, übersehen, dass an beiden Stellen kein Gegensatz, wie der κατὰ πνεῦμα in jenem Sinne, vorliegt, dass vielmehr der Gegensatz schlechtweg ὁ κύριος Χριστὸς (ἐν οὐρανοῖς) ist, so wie dass die κύριοι κατὰ σάρκα nur relativ dem κύριος Χριστὸς entgegenstehen. Und wäre denn das ein paulinisches Denken, wenn man zwischen Herrschaft über die Leiber und die Geister in jener Weise scheiden wollte? Näher kommt dem Richtigen die Erklärung, welche das κατὰ σάρκα fasst: in irdischen Dingen, quod attinet ad externum statum in hac vita, wiewohl auch sie den Begriff der σάρξ noch zu eng fasst und einen schrägen Gegensatz zwischen den κυρίοις κατὰ σάρκα und dem κυρίῳ Χριστῷ herausbringt.

Ebenso ist der Begriff der σάρξ in Gal. 3, 3., wo Paulus fragt, ob sie so unbesonnen sein möchten, dass sie, nachdem sie mit Geist angefangen hätten, jetzt mit Fleisch sich wollten zur Vollendung bringen lassen, weder rein physiologisch, noch auch ethisch zu erläutern. Da πνεῦμα hier nur auf den mit wahrhaft geistigem Inhalte erfüllten Glauben zurückweis't; so kann σάρξ nur auf die Äußerlichkeit und Dürftigkeit des Gesetzes bezogen werden, das nicht den Geist verleiht, sondern im Buchstaben, in äußerlichen Gebräuchen und dergleichen besteht und daher die Gesinnung derer, welche und so weit sie im Zusammenhange mit ihm sich befinden, dürftig und geistlos bleiben lässet[1]).

---

[1]) Winer P. ad Gal. Ep., Lips. 1829. Excurs. I. p. 144. Matthies, Erkl. des Briefes Pauli an die Galater. Greifsw. 1833. S. 60. de Wette, kurzgef. exeg. Handb. B. II. Th. 3. Leipz. 1841. S. 38.

Die Annahme[1]), dass σὰρξ hier mit besonderer Beziehung auf die Beschneidung gewählt sei, ist im Contexte nicht begründet. Wenn Meyer[2]) bemerkt, dass πνεῦμα und σὰρξ nicht das Christenthum und Judenthum selbst, sondern die specifischen Lebensagentien im Christenthum und Judenthum bezeichnen, so hat er nicht Unrecht; aber wenn er diese näher so bestimmt, dass sie der heilige Geist und die materielle, wider Gott und zur Sünde ziehende Menschennatur sein sollen; so so ist der Gegensatz theils überhaupt ein solcher, wie er bei Paulus nicht vorkommt, theils diese Bedeutung der σὰρξ durch keine im Texte vorhandene Beziehung gerechtfertigt.

In gleicher Weise kommt σὰρξ 1 Cor. 10, 18. vor: Βλέπετε τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα, wo das fleischliche Israel dem geistigen entgegengesetzt ist, welches die Christenheit ist[3]); so wie auch 2 Cor. 11, 18. das καυχᾶσθαι κατὰ τὴν σάρκα nicht von einem Sichrühmen verstanden werden darf, das „auf Antrieb der zum sündlichen Wesen (zu Selbstsucht, Einbildung u. dgl.) reizenden materiellen Menschennatur vor sich geht"[4]), da zu dem κἀγὼ καυχήσομαι allerdings das κατὰ τὴν σάρκα wieder hinzugedacht werden muss, aber wohl nicht anzunehmen steht, dass Paulus es sich gestattet haben würde, sich „auf Antrieb der Selbstsucht, Einbildung" zu rühmen. Auch kann das ἐν σαρκὶ Gal. 6, 12. nicht „das Element

[1]) Rückert, Comm. über den Brief Pauli an die Gal. Leipz. 1833. S. 126. Schott Epp. P. ad Thess. et Galatas. Lips. 1834. p. 416.

[2]) S. krit. exeg. Comm. Abth. 7. Gött. 1841. S. 85.

[3]) S. Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. 5. S. 214. Rückert, die Briefe P. an die Corinther. Th. I. S. 275. und de Wette zu der St.

[4]) So Meyer a. a. O. Abth. 6. S. 253.

des zur Sünde ziehenden, gottwidrigen Menschenwesens, in welchem jene Menschen, *ὅσοι θέλουσιν εὐπροσωπῆσαι*, lebend, gleichwohl gefallen wollen, also im Sinne gleich *σαρκικοὶ ὄντες*"[1]) sein, da theils das „gleichwohl" nicht im Texte liegt und wenn *ἐν σαρκὶ* nicht den Bereich des Rühmens bezeichnen sollte, dies bestimmt durch Hinzufügung eines *ὄντες* vor *ἐν σαρκὶ* hätte angedeutet werden müssen, theils aber die Beziehung des *ἐν σαρκὶ* zu dem *ἐν τῇ ὑμετέρᾳ σάρκι* V. 14., welches offenbar specieller auf die Beschneidung hindeutet, das erste *ἐν σαρκὶ* nur von dem Lebensbereiche, zu welchem die Beschneidung mit gehört, zu fassen gestattet.

Die andere, subjective Beziehung aber, in welcher *σάρξ* vom historisch-anthropologischen Standpunkte aus jede Vorstellungs- oder Handlungsweise bezeichnet, welche nicht aus dem *πνεῦμα* Christi hervorgegangen, in dem Herkommen rc., wie es ohne jenes *πνεῦμα* ist, das sie bestimmende Agens hat, findet sich zunächst in 2 Cor. 5, 16. *Ὥστε ἡμεῖς ἀπὸ τὸ νῦν οὐδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα· εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστὸν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν.* Hier erscheint ein Gegensatz zwischen einem neuen Leben, welches *τῷ ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντι* geweiht ist, und von dem es ganz im Allgemeinen heißt: *τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ, γέγονε καινὰ τὰ πάντα*, und einem Leben, bei welchem ein *εἰδέναι, γινώσκειν κατὰ σάρκα* stattgefunden hat. Das *κατὰ σάρκα* ist in Gemäßheit seiner Stellung nicht mit dem Objekte (*οὐδένα, Χριστὸν*) zu verbinden, so daß es bedeutete:

[1]) So Meyer a. a. O. Abth. 7. S. 211.

nach dem, was Jemand κατὰ σάρκα (etwa vermöge seines natürlichen Selbst) oder was Christus seiner menschlichen Individualität nach (Meyer) ist, sondern mit dem Verbo, drückt also die Art und Weise aus, wie Paulus die Objecte subjectiv erkennt und schätzt. Es kann aber κατὰ σάρκα nicht geradezu durch: mit Selbstsucht, nach Maßgabe des eigenen selbstischen Vortheils (de Wette) übersetzt werden, wenngleich in der Anschauung des Apostels jede Lebensrichtung, wie sie in der Wirklichkeit erschien, so lange sie von Christo noch nicht umgestaltet war, immer zugleich als eine selbstische betrachtet werden mag. Indess hier, wo nicht vom Streben, sondern vom Wissen, Kennen die Rede ist, möchte eher bei der σὰρξ an die Vorurtheile zu denken sein, welche Paulus in Folge seiner natürlichen, aus dem Zusammenhange mit seiner, der jüdischen, Nation hervorgegangenen Lebensrichtung besaß, ehe er von Christo innerlich ergriffen und in seinem γινώσκειν umgewandelt wurde. Daher scheint mir Baur[1])

[1]) Er schreibt in: Paulus der Apostel Jesu Christi, Stuttg. 1845, S. 286 ff.: „Σὰρξ ist daher das Leben des Einzelnen, wie es bestimmt ist durch die natürliche Abstammung, den Zusammenhang mit der Nation, welcher der Einzelne angehört, und eben in dieser Hinsicht besonders durch die Vorstellungen und Ansichten, die durch das gemeinsame Nationalleben herkömmlich werden und einen überwiegenden Einfluss auf den Einzelnen ausüben." — „Ich glaube daher den vollen Sinn der Stelle so bestimmen zu müssen: seitdem ich, weil Christus für mich gestorben, ihm nur zu leben angefangen habe, mit ihm in Verbindung gekommen bin, weiß ich von nichts anderem mehr, was in Folge der äußeren Verbindung, in welcher ich zu der Nation stehe, in welcher ich geboren bin, meine Geistesrichtung bestimmen und beherrschen könnte, ich bin eben damit aus allen Verhältnissen des Judenthums, welchem ich bisher angehörte, aus allem, was vermöge meiner Geburt zur σὰρξ in mir gerechnet werden kann, herausgetreten." — „Wenn es aber auch der Fall war, dass ich früher keinen

den Begriff, welcher der σάρξ an obiger Stelle eignet, richtig zu fassen, wenn er gleich durch die Verbindung des κατὰ σάρκα mit den Objecten einen Sinn herausbringt, der dem Gedanken der Stelle nicht ganz adäquat sein dürfte.

Wie in der Stelle 2 Cor. 5, 16. σὰρξ von der jüdisch äußerlichen Vorstellungsweise gebraucht wird, so bedeutet es die äußerliche Handlungsweise Röm. 4, 1. Τί οὖν ἐροῦμεν Ἀβραὰμ τὸν πατέρα ἡμῶν εὑρηκέναι κατὰ σάρκα. Es muss auch hier κατὰ σάρκα mit dem Verbo verbunden werden. Deutlich wechselt mit κατὰ σάρκα V. 2. ἐξ ἔργων. Der Gegensatz zu κατὰ σάρκα wird also κατὰ πίστιν sein, von welcher das πνεῦμα besessen wird. Es ist demnach bei der σὰρξ an einen Gottesdienst zu denken, der äußerlich ist, auf Gesetzeserfüllung oder Ausübung von vorgeschriebenen Gebräuchen beruht[1]).

Endlich gehören hieher die Stellen, in welchen im Unter-

---

andern Messias kannte, als den Messias des Judenthums, einen solchen, der mir alle meiner Nation eigene Vorurtheile und sinnliche Neigungen ließ, und nicht im Stande war, mich auf die neue Stufe des geistigen Lebens zu erheben, auf welcher ich jetzt stehe, sofern ich dem Christus lebe, der für mich, wie für alle gestorben ist; so kann ich doch jetzt diesen Begriff des Messias nicht mehr als den wahren anerkennen, ich habe mich von allen Vorurtheilen, von allen sinnlichen Vorstellungen und Erwartungen losgerissen, die durch die natürliche Abstammung von meiner Nation auch auf mich übergegangen waren, sich auf mich, als gebornen Juden, vererbt hatten."

[1]) Vgl. Baumgarten-Crusius, exeget. Schriften zum N. T. B. II. Th. 1. Jen. 1844. S. 117 f. Rückert, Comm. über den Brief Pauli an die Römer. B. I. Leipz. 1839. S. 193—195, wo unter And. auch Fritsche's Erklärung ad l. l. T. I. p. 214: „ad modum carnis, i. e. h. l. hominis mortalis et imbecilli, qui div. spiritus auxilio destitutus suâ prudentiâ et suo robore fidere cogatur (i. q. σαρκικὸν ὄντα)" ihre Widerlegung findet.

schiede von der christlichen, durch das heilige *πνεῦμα* gewirkten Weisheit, von der *σοφία θεοῦ*, die in der Gemeinschaft mit Christo gewonnen wird, einer *σοφία σαρκική* Erwähnung geschieht, wie 2 Cor. 1, 12. *οὐκ ἐν σοφίᾳ σαρκικῇ, ἀλλ' ἐν χάριτι θεοῦ*, 1 Cor. 1, 26. *οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα*. Denn dass hier gleichfalls eine Beziehung vorliegt auf geschichtlich Gegebenes, Herkömmliches, auf die profane nicht christliche Menschheit, geht daraus hervor, dass diese *σοφία* vom Apostel nicht nur als eine *σοφία τοῦ κόσμου τούτου* 1 Cor. 1, 20. 3, 18., sondern auch als eine *σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου* 1 Cor. 2, 6., also als ein Geisteseigenthum der vormessianischen Weltperiode, wie die jüdische und hellenische Philosophie es war, bezeichnet wird.'

Von besonderer Wichtigkeit für unsere Untersuchung ist nun aber, dass die *σάρξ* bei Paulus in manchen Stellen, wie sich zeigen wird, mit bestimmter Beziehung auf den Gegensatz zwischen dem sittlich Guten und dem sittlich Bösen, also vom

ethisch-anthropologischen Standpunkte

aus gebraucht wird. Auf diesem ist weder bloß an einen Unterschied zu denken, welcher zwischen der materiellen und immateriellen Seite des Menschen von Natur statt hat, noch bloß an einen formellen Gegensatz zwischen dem Menschlichen, wie es abgesehen von Christus erscheint, und dem Göttlichen, wie es in diesem offenbar geworden ist und von ihm ausgeht; sondern an den realen Gegensatz der Geeintheit mit Gott und der Absonderung von ihm in der menschlichen Lebensrichtung (Gesinnung). Es ist aber nicht zu läugnen, dass in dieser Beziehung die *σάρξ* bei Paulus als eine in

dem Menschen wirksame, dem göttlichen Gesetze zuwiderlaufende, Sünde erzeugende Macht erscheint, z. B. Röm. 7, 18. 8, 7 ff. Gal. 5, 16 ff. Aus diesem Umstande würde argumentirt werden können, dass Paulus die Sünde aus der ursprünglichen Unfreiheit abgeleitet habe, wenn die Art, wie man gewöhnlich an jenen Stellen den Gegensatz zwischen σάρξ und πνεῦμα, bezw. νοῦς auffasst, als richtig angenommen werden müsste. Es sind aber besonders zwei Weisen hergebrachter Auffassung zu unterscheiden, wenn gleich bei ihnen mannigfache Modificationen sich finden. Entweder nämlich versteht man unter σάρξ die niedere, sinnliche Natur des Menschen im Gegensatze zur höheren, sittlichen Natur desselben, oder die sündliche materielle Menschennatur, das sündliche Menschenleben im Gegensatze zu dem πνεῦμα τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ. Wie in dem Falle, wenn an jenen Stellen die σάρξ gleich genommen werden müsste dem sinnlichen Organismus, der Sinnlichkeit mit ihrer natürlichen Unlust und Lust, die in Rede stehende Theorie vom Ursprunge der Sünde in ihnen eine Stütze haben würde, liegt auf der Hand. Denn es wäre ja dann jene Sündenmacht, jenes dem Gesetze Gottes Sichnichtunterwerfenkönnen in der Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur als nothwendige Folge von dieser gegründet. In dem anderen Falle aber würde man sich gleichfalls kaum der Folgerung entziehen können, dass Paulus die Sünde aus der ursprünglichen Unfreiheit des Menschen abgeleitet habe. Denn dann käme bei der Sünde das Moment gewordener Fehlstellung zwischen den den Menschen natürlich constituirenden Elementen nicht weiter in Betracht, sondern es erschiene das Menschliche an sich nach Leib und Geist als das zum

Sündigen Organisirte. Der Mensch wäre als Mensch der von Haus aus Sündige. Gegen die ausschließende Auffassung der σὰρξ nun als Sinnlichkeit im Gegensatze zu der sittlichen Natur des Menschen ist bereits von sehr gewichtigen Stimmen[1]) die Beziehung geltend gemacht worden, welche die σὰρξ Röm 8, 9. zum πνεῦμα τοῦ θεοῦ ganz unverkennbar habe, und welche auch in Gal. 5, 16 ff. liege, wo das ἄγεσθαι τῷ πνεύματι V. 18. dem Sinne nach von dem ἄγεσθαι τῷ πνεύματι θεοῦ Röm. 8, 14. nicht wesentlich verschieden sein könne. Außerdem ist darauf hingewiesen, dass theils κατὰ ἄνθρωπον εἶναι, περιπατεῖν und ἀνθρώπινος mit κατὰ σάρκα εἶναι, περιπατεῖν und σαρκικὸς gleichbedeutend gebraucht werde und zu beiden das κατὰ θεὸν den Gegensatz bilde 1 Cor. 3, 3. 9, 8. 15, 32. 2 Cor. 1, 12. 17. 10, 3., theils aber vom Apostel auch solche Sünden auf die σὰρξ zurückgeführt werden, welche er unmöglich aus dem leiblichen Organismus abgeleitet haben könne, wie Neid, Zanksucht, geistl. Hochmuth der Asketen u. s. w. Kol. 2, 22. Gal. 5, 16. 19. 22. Hierin liegt das Wahre, dass die ausschließende Auffassung der σὰρξ als Sinnlichkeit den Zusammenhang übersieht, welchen der ethisch-anthropologische Standpunkt des Apostels mit seinem historisch-anthropologischen Standpunkte hat. Allein wenn nun auf der anderen Seite die σὰρξ in sittlicher Hinsicht das Menschliche sein

---

[1]) Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel. B. II. S. 638 ff. J. Müller a. a. O. B. I. S. 391 ff. Tholuck, Comm. zum Briefe Pauli an die Römer. Halle 1842. S. 51 ff. Harless, Comm. über den Brief Pauli an die Ephesier. Erl. 1834. S. 162 ff.

soll, insofern es nicht vom πνεῦμα τοῦ θεοῦ belebt wird; so halte ich diese Bestimmung in so weit für unrichtig, als dabei der Zusammenhang des ethisch=anthropologischen Standpunkts mit dem physiologisch=anthropologischen Standpunkte nicht genau beachtet wird. Richtig ist allerdings, dass die σάρξ, wenn sie vom ethisch=anthropologischen Standpunkte aus dem πνεῦμα entgegengesetzt wird, nicht dem menschlichen Geiste im Sinne der höheren, sittlichen Natur entgegenstehen kann, da die σάρξ dann eine (sittliche) Richtung bedeutet. Es ist ferner anzuerkennen, dass die Richtung, welche σάρξ heißt, in einem gewissen Gegensatze steht zu dem πνεῦμα τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ, insofern sie faktisch da vorhanden ist, wo dieses πνεῦμα nicht ist. Aber der σάρξ als menschlicher Lebensrichtung kann zunächst das πνεῦμα nur auch als menschliche Lebensrichtung entgegenstehen, wenn gleich diese geistige ((geistliche) Lebensrichtung, nachdem einmal die fleischliche Lebensrichtung eingetreten ist, nur da zu Stande kommt, wo der Geist Gottes, Christi in dem menschlichen πνεῦμα als der Stätte der Empfänglichkeit für jenen Wohnung nimmt. Wenn aber Geistesrichtung vom Apostel der Fleischesrichtung, wie eine sittliche Bestimmtheit der menschlichen Natur der anderen entgegengesetzt wird; so liegt in der Bezeichnung der ohne das πνεῦμα θεοῦ, Χριστοῦ vorhandenen Lebensrichtung durch σάρξ und der mit dem πνεῦμα θεοῦ eintretenden Lebensrichtung durch πνεῦμα nicht nur kein Argument für die Ansicht, dass die Sünde mit Nothwendigkeit aus der Energie der Sinnlichkeit gegen den Geist hervorgegangen sei, sondern eher noch ein Argument dagegen. Denn diese Bezeichnung enthält einen Gesichtspunkt ideeller Einheit zwischen dem mensch=

lichen πνεῦμα und dem πνεῦμα Gottes, insofern das menschliche πνεῦμα ursprünglich der Potenz nach zu dem organisirt sein muss, wozu es actuell wird durch den Geist Gottes, nämlich dazu, das über das Princip des sinnlichen beseelten Leibes übergreifende Princip zu sein, bei dessen bestimmungsmäßiger Wirksamkeit die Sünde in dem Menschen nicht vorhanden sein kann. Ein σαρκικὸς ist so der Mensch nicht an sich, wie er ursprünglich von Natur ist, sondern wie er durch Fehlbestimmung geworden ist. Das κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖν in seiner dem κατὰ σάρκα περιπατεῖν gleichen Bedeutung ist nicht der Wandel, wie er vom Menschen seiner Natur nach geführt werden muss, sondern wie er faktisch von ihm geführt worden ist und geführt wird, bis er zur vollen Lebensgemeinschaft mit Christus gekommen, ein ἄνθρωπος τέλειος ἐν Χριστῷ, ein πνευματικὸς geworden ist. Hienach ist die σὰρξ in den Stellen, in welchen sie vom ethisch-anthropologischen Standpunkte aus gefasst werden muss, die fleischliche Lebensrichtung, d. h. die Lebensrichtung, in welcher das Princip des sinnlichen beseelten Leibes übergreift über das Princip des Geistes, der Geist nicht seine bestimmungsmäßige Wirksamkeit hat, und der σαρκικὸς ein solcher, welchem diese Lebensrichtung eignet.

In diesem Sinne aber dürfte σὰρξ, σαρκικὸς in folgenden Stellen zu nehmen sein.

Röm. 7, 5. Ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκὶ, τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν, τὰ διὰ τοῦ νόμου, ἐνεργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν. Manche Interpreten, wie Theod., Grot., Cramer, Koppe, de Wette, verstehen hier σὰρξ vom „Leben unter dem Gesetze". Insofern der vorchristliche Lebenszustand,

der unter dem Gesetze gleichfalls, ein niederer, sinnlicher war, haben diese nicht Unrecht. Es können eben deshalb ja *σὰρξ* und *νόμος* als Wechselbegriffe bei Paulus angesehen werden. Röm. 4, 1. Gal. 5, 18. Allein die Anschauung des Paulus treffen sie nicht. *Τὰ διὰ τοῦ νόμου* würde bei ihrer Erklärung überflüssig sein. — Rückert, Köllner, Fritsche („nam quum voluptarii corporis carcere inclusi essemus") u. A. verstehen unter *σὰρξ* das Leibesleben. Es ist möglich, dass *σὰρξ* dies hier bedeutet, aber es bedeutet dies dann jeden Falls im bildlichen Sinne, so dass dadurch der Zustand bezeichnet wird, in welchem noch nicht das dem Gesetze Getödtetsein stattgefunden hat, das Leben des alten Menschen, in welchem dieser der Sünde dient; daher letzlich „die fleischliche Lebensrichtung". Den richtigen Sinn treffen: Baur[1]): „So lange wir noch das vom Fleische beherrschte Leben führten"; Tholuck „Zustand, wo das *πνεῦμα* noch nicht wirksam ist"; Baumgarten-Crusius: „der verdorbene oder doch ungeweihte Lebenszustand". Ähnlich Orig., Chrysost., Ans., Beza, Par., Cal., S. Schmidt, Wolf, Bengel, Heum., Reiche, Glöckler.

Röm. 7, 14. *Οἴδαμεν γὰρ, ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν· ἐγὼ δὲ σαρκικός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν.* Wenn hier auch vielleicht *σάρκινος* gelesen werden muss; so darf man doch nicht mit Rückert[2]) erklären: „ich bin von Fleisch, d. h. ich bin zusammengesetzt aus groben Bestandtheilen, ein bloßer sinnlicher Mensch, daher denn auch ermangelnd der höheren Kraft u. s. w." Denn Paulus, der den

---

[1]) S. Paulus, der Apostel Jesu Christi S. 530.
[2]) Comm. über d. Br. P. an die Römer. Leipz. 1839. B. I. S. 377.

Menschen als ein Wesen göttlichen Geschlechtes kannte, vermochte von ihm an einer Stelle, wie die bezeichnete ist, nicht als von einem solchen bloßen Erdenkloße zu reden. Und würde er einen Schluss, wie ihn Rückert durch das „daher u. s. w." macht, gut heißen? Leitet doch Paulus die Impotenz zur rechten Ausübung des Gesetzes eben aus der Sünde, aber nie daher ab, dass der Mensch eine Sinnlichkeit hat oder gar ein bloß sinnliches Wesen von Natur ist. Vgl. den erklärenden Beisatz: πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν. Dieser lässt zugleich das Unhaltbare der Ansicht Meyer's[1]) erkennen, mit dem σάρκινος werde, da σὰρξ die dem göttlichen πνεῦμα renitirende Menschennatur[2]) sei, von dem ἐγὼ prädicirt, es bestehe aus rein menschlicher Wesenheit, die als solche dem Principe des heiligen Geistes entgegen sei. Von der Natur des Menschen als solcher ist in dem ganzen Abschnitte die Rede nicht, sondern von dem Menschen auf einer gewissen Stufe der Fehlentwicklung. Dass aber außerdem die Natur des Menschen als solche von Paulus gar nicht als eine dem Principe des heil. Geistes entgegenseiende gefasst wird, geht aus unserem Abschnitte selbst hervor, in welchem der σάρκινος (καρκικὸς) mit dem νοῦς dem νόμος, welcher πνευματικὸς ist, beipflichtet. Nicht eine ungeistige Natur des Menschen ist Schuld daran, dass das heilige, geistige Gottesgesetz dem Menschen zum Tode gereichte, sondern

---

[1]) Krit. exeg. Comm. Abth. 4. S. 160.

[2]) Ähnlich Tholuck, Comm. zum Briefe Pauli an die Römer. Halle 1842. S. 377: „Im Gegensatze zum πνεῦμα θεοῦ bezeichnet es hier die menschliche Natur in ihrer Isolirung von Gott, also im Dienste der blinden, nicht durch die Vernunft oder den Willen Gottes bestimmten Triebe."

die ungeistige (ungeistliche), unheilige Lebensrichtung desselben, in welcher das Princip des sinnlichen-beseelten Leibes mit Erfolg gegen das Princip des Geistes reagirte[1]).

Röm. 7, 18. *Οἶδα γὰρ, ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοὶ, τοῦτ᾽ ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου ἀγαθόν.* Es entstehen sofort falsche Erklärungen, wenn man meint, dass der Apostel an dieser Stelle allgemeine psychologische Sätze aufstelle, wobei er über das Verhältniss des Leibes und Geistes, im gewöhnlichen Sinne der zwei Theile des Menschen, reflectire. So bei Fritsche, welcher „in corpore meo" erklärt, und bei Rückert, welcher B. I. S. 380 ff. bemerkt: „Hier wird *ἐγὼ* durch *ἡ σάρξ μου* erklärt. Der Mensch also in welchem nichts Gutes wohnt, ist nichts weiter, als *ἡ σάρξ μου*, d. h. derjenige Theil des ganzen Wesens, das Ich heißt, welcher körperlich oder sinnlich ist, die niedere, sinnlich begehrende Natur. Nicht also der ganze Mensch ist entblößt vom Guten, sondern bloß dieser Theil seines Wesens". Nach dieser Erklärung würde die Behauptung des Apostels eine manichäische sein, und der Geist, d. h. hier der höhere Theil des Menschen wäre nach ihm sündenfrei, also die Sünde ein Product der Sinnlichkeit. Die Darstellung des Apostels beruht vielmehr auf der concreten Anschauung eines Lebenszustandes, in welchem ein Mensch sich befindet, der zu einer gewissen, freilich noch unkräftigen Selbstkenntniss gekommen ist, in der er die Zerrissenheit seines Wesens schmerzlich empfindet[2]). Der Apostel zeigt, wie, wenn selbst der Mensch die Bedeutung

---

[1]) Vgl. Reiche, Versuch u. s. w. Th. II. S. 110 f. Baumgarten-Crusius, exeg. Schriften zum N. T. Jen. 1844. B. II. Th. 1. S. 204.
[2]) Vgl. Nielsen, Comm. zum Römerbrief. S. 136.

des göttlichen Gesetzes zu erkennen begonnen und nach Einklang damit zu streben, also dergestalt sich auf sich selbst zu besinnen angefangen hat, dass er nach seinem eigentlichen Ich der Sünde widerstrebt, ja sich selbst in der Absonderung fasst von dem Thun der Sünde, es gleichwohl zu einem Vollbringen des Guten, zu einem wirklichen Leben nach Gottes Gesetze nicht kommt, eben weil das Princip des sinnlichen beseelten Leibes übergreift über das Princip des Geistes, der Mensch noch nicht ein *πνευματικὸς*, sondern noch ein *σαρκικὸς* ist. Weil aber in unserer Stelle das Gewicht nicht darauf liegt, dass der Mensch innerlich eigentlich schon ein besserer sei, sondern darauf, dass er, obgleich ein solcher, doch noch unter die Sünde verkauft ist; so scheint mir auch J. Müller[1]) das Rechte nicht zu treffen, wenn er hier den Begriff der *σὰρξ* in der sittlich indifferenten anthropologischen Bedeutung, in welcher er das gesammte erscheinende, offenbare Dasein des Menschen, das Leben desselben in der Welt nach allen seinen Beziehungen bedeute, festgehalten wissen will und meint, das *τοῦτ᾽ ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου* solle erläutern, wie in einem Solchen, von dem hier die Rede sei, das sündige Wesen in die verhältnissmäßig äußere Sphäre des Daseins verdrängt sei, wo es, während im Innern schon ein besserer Trieb sich erhebt, wohl noch seine ungestörte Herrschaft behaupte. Gegen diese Fassung des Begriffs spricht außerdem das auf unsere Stelle zurückweisende *διὰ τῆς σαρκὸς* 8, 3. Denn die Schuld der Asthenie des Gesetzes (*τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκὸς*) kann

---

[1]) A. a. O. B. I. S. 395 ff.

nicht in die „erscheinende Wirklichkeit des menschlichen Lebens“, in die „äußere Sphäre des Daseins“ vom Apostel gesetzt sein, sondern nur in die Fleischlichkeit des Menschen, die fleischliche Lebensrichtung, an welcher Leib und Geist im sittlich indifferenten Sinne participiren. Ferner sehe ich nicht, wie damit, dass man 7, 18. der σάρξ die Bedeutung der „verhältnissmäßig äußeren Sphäre des Daseins“ vindicirt, der Gegensatz in 8, 4., das μὴ κατὰ σάρκα, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν der Erlös'ten, rein und scharf heraustreten soll. Denn ist etwa der Gottesgeist, welchen J. Müller hier unter πνεῦμα versteht, ein reiner und scharfer Gegensatz gegen die äußere Sphäre des Daseins? Und hat nicht J. Müller selbst a. a. O. S. 395 der σάρξ im Gegensatze zum πνεῦμα θεοῦ den Begriff des von Gott losgetrennten und damit dem weltlichen Treiben verfallenen Lebens zugeschrieben? Es sollen freilich endlich, wie J. Müller meint, die Worte: οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοὶ, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου ἀγαθόν einen sonderbaren Sinn liefern, wenn man σάρξ durch „das von Gott losgetrennte, von der Selbstsucht beherrschte Leben“ oder gar durch „unsittliche Gesinnung“ übersetzt, indem dann in jenen Worten offenbar eine Tautologie liege. Allerdings fehlt dieser Übersetzung das Characteristische, indem sie das Verhältniss zwischen dem äußeren und inneren Menschen, das der Ausdruck σάρξ mit trifft, fallen lässt. Allein dem Sinne nach stimme ich dieser Erklärung bei. Ich meine aber, dass der Anstoß, welchen man auch bei Festhaltung jenes Characteristischen etwa darin finden könnte, dass sich das nicht minder von selbst versteht, dass in der Fleischlichkeit (der vom Fleisch beherrschten Lebensverfassung) nichts Gutes wohnet,

sich hebt, wenn man bedenkt, dass das *τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου* nicht sowohl genauer bestimmend, als verbessernd ist. Im Vorigen (V. 17.) war das *ἐγώ* von Paulus in gutem Sinne gebraucht. Er konnte ja nun von einem Menschen in dem Zustande, in welchem er bereits begonnen hat, nach Gemeinschaft mit Gott zu verlangen, nicht sagen: in ihm wohne überhaupt nichts Gutes, sondern nur, in ihm, sofern noch seine niedere Lebensrichtung prävalire, in ihm dem *σαρκικός*.

Röm. 7, 25. *Ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῒ δουλεύω νόμῳ θεοῦ· τῇ δὲ σαρκὶ, νόμῳ ἁμαρτίας.* Hier ist *σάρξ* ebenfalls die Fleischlichkeit, die herrschend gewordene niedere Lebensweise, wie Baumgarten-Crusius im Comm. S. 214 richtig bemerkt hat. Wenn derselbe aber ebendaselbst erklärt: „Und so diene ich denn dem höheren Leben nach (*νοῦς* V. 23.) u. s. w.“; so dürfte *νοῦς* verallgemeinert sein. Wie der Apostel den Zustand dessen schildert, der das Verlangen ausspricht: *τίς με ῥύσεται κτλ.*; so hat in diesem freilich ein höheres Leben begonnen, aber hauptsächlich erst in der sittlichen Einsicht; ein wirklich sittliches, freies, sich selbst durchsetzendes Wollen ist noch nicht da. Es kann dies nicht zu Stande kommen, weil die Gesinnung noch eine fleischliche ist.

Sehr bestimmt tritt die angegebene ethisch-anthropologische Bedeutung der *σάρξ*, Fleischlichkeit, im Gegensatze zum *πνεῦμα*, Geistlichkeit, in Röm. 8, 3 ff. hervor. V. 3. *ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός.* V. 4. *ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν, τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα.* V. 5. *Οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες, τὰ τῆς*

σαρκὸς φρονοῦσιν· οἱ δὲ κατὰ πν., τὰ τοῦ πν. V. 6 u. 7. τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς, τοῦ πν. V. 8. Οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες Θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται. V. 9. Ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ, ἀλλ᾽ ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα Θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. V. 12. ὀφειλέται ἐσμὲν οὐ τῇ σαρκὶ, τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν. V. 13. Εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν. Die, welche hier mit dem Begriffe der Sinnlichkeit operiren, pflegen meisten Theils von sündlicher Sinnlichkeit zu reden im Gefühle, dass der Begriff der sogenannten reinen Sinnlichkeit hier nicht zu brauchen sei. Am gewöhnlichsten aber wird jetzt der Gegensatz des κατὰ σάρκα περιπατεῖν und des κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν so gestellt, dass jenes ein Wandeln sei nach der Norm der gottwidrigen Menschennatur, dieses ein Wandeln nach der Norm des heiligen Geistes. Dann versteht man unter dem Ausdrucke πνεῦμα sowohl V. 4. als V. 5. 6. 7. 8. 9. 13., auch wo Θεοῦ oder Χριστοῦ nicht hinzugefügt ist, überall den Gottesgeist, den Geist Christi, natürlich insofern er als im Menschen wirkendes und herrschendes, sein geistiges Leben sich aneignendes Princip aufgefasst wird. Allein wenn doch durch das εἴπερ πνεῦμα Θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, wenn anders der Geist Gottes wohnet in euch, die Voraussetzung des Wandels nach dem Geiste, des Seins im Geiste bezeichnet wird; so kann, obgleich das πνεῦμα Θεοῦ in der engsten Beziehung zu dem πνεῦμα, welches der σάρξ in ethisch-anthropologischer Bedeutung gegenüber steht, zu denken ist, doch das πνεῦμα Θεοῦ nicht dasselbe sein, wie dieses πνεῦμα, sondern der in den Christen wohnende Geist Gottes nur als der Grund von diesem πνεῦμα als seiner Wirkung aufgefasst werden. Die

Wirkung des in den Christen wohnenden Geistes Gottes, als des Geistes Christi, bei welcher Einwohnung ein inneres Verhältniss des Geistes zum Geiste statt hat, in welchem der subjective Geist (das πνεῦμα im physiologisch-anthropologischen Sinne) mit seinem objectiven ideelen Grunde, dem Geiste Gottes, als dem Geiste Christi, zur realen Einheit zusammengeschlossen ist, kann aber nichts anderes sein, als die Geistigkeit oder näher Geistlichkeit, in welcher seiend und nach welcher wandelnd die Christen das δικαίωμα τοῦ νόμου erfüllen. Dieses in der Geistlichkeit Sein ist der präcise Gegensatz des Seins in der Fleischlichkeit, welche es zu einer wirklichen Erfüllung des Gesetzes bei den Menschen nicht kommen liess (V. 3.). Dass nun aber bei dieser Auffassung des Begriffes σὰρξ im Gegensatze zum πνεῦμα mit dem Ausspruche Pauli V. 8., dass das φρόνημα τῆς σαρκὸς dem Gesetze Gottes nicht unterthan sei und es auch nicht sein könne, der sich so von selbst erläutert und rechtfertigt, nichts über einen ursprünglichen Zustand und das Verhältniss der materiellen zur immateriellen Natur des Menschen in einem solchen ausgesagt werde, bedarf des Beweises nicht.

Röm. 13, 14. καὶ τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας. Die Gründe, welche gegen die Fassung sprechen, nach der die Negation bloss auf εἰς ἐπιθ. bezogen wird, so dass der positive Satz ist: traget Sorge für den Körper, und der negative Satz μὴ εἰς ἐπιθ. diese Sorge auf das Pflichtmässige beschränkt, scheinen mir überwiegend zu sein. Sie sind von Reiche[1]) vollständig angeführt worden.

---

[1]) A. a. O. B. II. S. 460.

Danach glaube ich, dass die Negation auf den ganzen Satz bezogen werden muss, so dass das *μὴ* das *πρόνοιαν ποιεῖσθαι εἰς ἐπιθ.* zusammen verbietet. Dann aber ist *σὰρξ* die Fleischlichkeit im Gegensatze zu der Geistlichkeit in der Nachfolge Christi (*ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν*).

1 Cor. 3, 1. *οὐκ ἠδυνήθην λαλῆσαι ὑμῖν ὡς πνευματικοῖς, ἀλλ᾽ ὡς σαρκικοῖς, ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ.* V. 3. *Ἔτι γὰρ σαρκικοί ἐστε· ὅπου γὰρ ἐν ὑμῖν ζῆλος καὶ διχοστασίαι, οὐχὶ σαρκικοί ἐστε, καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε;* V. 4. *οὐχὶ σαρκικοί ἐστε;* — Meyer[1]) lies't V. 1. *σαρκίνοις* und meint, damit werde das unpneumatische Naturwesen der Corinther bezeichnet, welches sie noch im Zustande ihrer ersten christlichen Anfängerschaft hatten. Dem widerspricht indess der gegensätzliche Ausdruck: *πνευματικοῖς*, durch welchen von Paulus die, welche so genannt werden, niemals nach ihrem pneumatischen Naturwesen, sondern nach ihrer mit dem Eintritte des göttlichen *πνεῦμα* veränderten Lebensrichtung, (bei welcher das Selbstbewusstsein als Gottesbewusstsein Princip des Denkens und Wollens ist,) bezeichnet werden. — Aus der Zusammenstellung aber von *ὡς σαρκικοῖς* und *ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ* geht hervor, dass der Apostel Stufen der Gemeinschaft mit Christo kennt, auf deren unterster das *σαρκικὸν εἶναι* nicht sofort aufgehört hat[2]). Hierin aber mag eine Bestätigung der Ansicht gesehen werden, dass *σὰρξ* in ethisch-anthropologischer Bedeutung nicht von der materiellen Natur des Menschen im Gegensatze zum *πνεῦμα θεοῦ*, son-

---

[1]) Krit. exeg. Comm. Abth. 5. Gött. 1849. S. 62.

[2]) Vgl. Billroth. Comm. zu den Briefen des Paulus an die Corinther. Leipz. 1833. S. 36.

dern von der fleischlichen Lebensrichtung im Gegensatze gegen die geistliche Lebensrichtung zu verstehen ist, welche in dem Maße eintritt, als das in dem Christen wohnende πνεῦμα θεοῦ als πνεῦμα Χριστοῦ die bestimmungsmäßige Stellung und Thätigkeit der die menschliche Natur constituirenden Faktoren zu Wege bringt. — Dass das κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε in seiner Zusammenstellung mit σαρκικοί ἐστε V. 3. nicht gegen diese Ansicht streitet, aber entschieden das Denken an die bloße Sinnlichkeit bei dem σαρκικοί ἐστε untersagt, wird aus dem, was oben S. 73. bemerklich gemacht worden ist, zu entnehmen sein.

2 Cor. 1, 17. ἢ ἃ βουλεύομαι, κατὰ σάρκα βουλεύομαι; — Nach dem von mir entwickelten Begriffe der σάρξ in ethisch-anthropologischer Bedeutung kann das βουλεύεσθαι κατὰ σάρκα eben so wohl als ein Beschließen in thörichtem Selbstvertrauen und ohne Rücksichtnahme auf die Abhängigkeit von Gott und die Winke seines Geistes, wie von Billroth[1]) u. A., als auch als ein solches, wobei der Mensch die irdischen Rücksichten auf Vortheil, Ehre, Lust in seinen Berathungen vorwalten lässt (wobei er seine niedere Natur allein befragt), wie von Rückert[2]) u. A. gefasst werden. Dagegen ist danach die Erklärung Meyer's[3]): „so dass ich mich von dem Regimen der zum sündlichen Wesen geneigten menschlichen Natur (nicht vom πνεῦμα ἅγιον) bestimmen lasse" wegen des darin angenommenen unrichtigen Gegensatzes der σάρξ zum πνεῦμα ἅγιον zurückzuweisen.

---

¹) A. a. O. S. 262 f.
²) Die Briefe Pauli an die Corinther. Th. II. Leipz. 1837. S. 28 f.
³) Krit. exeg. Comm. Abth. 6. Gött. 1850. S. 25.

Gal. 5, 13. *μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκὶ, ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις.* V. 16. *πνεύματι περιπατεῖτε, καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε.* V. 17. *Ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός.* V. 19. *Φανερὰ δέ ἐστι, τὰ ἔργα τῆς σαρκὸς, ἅτινά ἐστι κτλ.* V. 24. *Οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις.* Bei dem Gegensatze von Fleisch und Geist, welche wider einander sind, darf man an einen ursprünglichen Zwiespalt in der menschlichen Natur zwischen Sinnlichkeit und Vernunft[1]), wobei jene so das Übergewicht hat, dass man das, was man vermöge dieser will, nicht thut, deshalb nicht denken, weil theils die von dem Apostel aufgeführten *ἔργα τῆς σαρκὸς* der Art sind, dass sie nicht sämmtlich aus der Sinnlichkeit abgeleitet werden können, theils aber dann der freie Christ der wäre, welcher die sinnliche Natur, die doch nach Paulus in den Dienst Gottes aufgenommen werden soll, getödtet hätte. V. 24. *οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν κτλ.* Denn dieses Kreuzigen lässt sich durch ein bloßes „im Zaume halten" nicht erklären[2]). Daher hat man jenen Gegensatz

---

[1]) Schott, Epp. Pauli ad Thess. et Galatas. Lips. 1834. p. 565 erklärt: „Natura inferior hominis carne et sanguine praediti, quae hominem extrinsecus suaviter adficiant, sive licita sint sive illicita, appetens commemoratur h. l. tamquam fomes peccatorum. Ähnlich fasst Rückert, Comm. über den Brief Pauli an die Galater. Leipz. 1833. S. 248. *σὰρξ* als die „niedere, sinnlich begehrende Natur im Menschen, die ihren Sitz im Körper hat, sich auf die Befriedigung seiner Bedürfnisse richtet." Indess hat Rückert selbst gesehen, dass Sinnlichkeit den Begriff der *σὰρξ* nicht erschöpft, indem alle nicht sittlichen Triebe des Menschen von der *σὰρξ* abgeleitet werden.

[2]) S. J. Müller a. a. O. B. 1. S. 394.

bald so gestellt, dass σὰρξ die böse Sinnlichkeit, πνεῦμα der geistige sittliche Trieb sein soll[1]), bald unter σὰρξ den Reiz der Sinnlichkeit, den fleischlichen Willen, und unter πνεῦμα den menschlichen, wenn auch immerhin, weil hier Paulus zu Christen rede, von dem göttlichen Geiste gestärkten menschlichen Geist verstanden[2]), bald hier den Gegensatz zwischen einer subjectiven Wesensqualität (der gottwidrigen Menschennatur) und einem objectiven Lebensprincipe (dem heiligen Geiste) gefunden[3]), bald endlich die σὰρξ als Princip der Sündhaftigkeit oder auch als subjective Lebensrichtung (das Leben und Weben des Menschen in den Dingen der Erscheinungswelt), das πνεῦμα als den dieser Richtung widerstrebenden göttlichen Geist selbst, natürlich sofern er als im Menschen wirkendes und herrschendes, sein geistiges Leben sich aneignendes, eine neue eigenthümliche Beseelung in der menschlichen Natur bildendes Princip aufgefasst wird, bestimmt[4]). In den letzteren Bestimmungen der Begriffe σὰρξ und πνεῦμα zeigt sich insofern ein richtiger Blick, als jeden Falls unter σὰρξ und πνεῦμα zwei Lebensprincipe oder Lebensrichtungen, wie sie in dem Menschen nicht von Natur, sondern auf einer gewissen Entwicklungsstufe vorhanden sind, verstanden werden müssen, und bei dem πνεῦμα eine

---

[1]) S. de Wette, kurzgef. exeg. Handb. B. II. Th. 3. Leipz. 1841. S. 78.

[2]) S. Usteri, Entwickelung des paul. Lehrb. 5. A. Zürich 1834. S. 43 f.

[3]) S. Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. 7. Gött. 1841. S. 190 ff.

[4]) Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel. 2. A. Hamb. 1838. B. II. S. 588 ff., und J. Müller a. a. O. B. I. S. 393.

Beziehung zu dem πνεῦμα ἅγιον, θεοῦ, nicht fehlen kann. Allein in wie weit dabei das eigentliche Gewicht des Gegensatzes auf das Subjectivmenschliche (σάρξ) und das Objectivgöttliche (πνεῦμα) gelegt wird, kann ich damit nicht übereinstimmen. Denn es beweis't V. 17., in welchem σάρξ und πνεῦμα in einem Antagonismus erscheinen, bei welchem das πνεῦμα noch gar nicht als die siegreiche Gotteskraft auftritt, sondern als ein solches, das in derselben Weise gegen die σάρξ reagirt, wie diese gegen jenes, dass vielmehr bei dem πνεῦμα ebenso, wie bei der σάρξ, an eine subjective, menschliche Lebensrichtung (die Geistlichkeit) zu denken ist, natürlich wie sie nur da im Sinne Pauli vorhanden ist, wo eine Verschmelzung des πνεῦμα θεοῦ mit dem in physiologisch-anthropologischer Bedeutung vorgestellten πνεῦμα des Menschen irgend wie begonnen[1]). Denn V. 16 ff. können nicht so, wie Neander[2]) will, verstanden werden: „Wandelt dem Geiste nach, so werdet ihr die Begierden des Fleisches nicht vollziehen, denn Fleisch und Geist widerstreiten einander in euch, damit ihr unterscheiden sollt, was vom Geiste und was vom Fleische herrührt, und damit ihr nicht vorziehen sollt, was ihr dem Ich des Fleisches nach wollt, sondern was der Geist in euch will". Richtig ist zwar die Fassung von ἵνα, welches nicht „so dass" heißen kann, sondern die Absicht be-

---

[1]) Dieser Erklärung steht der Artikel vor πνεῦμα nicht entgegen; denn die von Harless zu Eph. S. 268. und von Meyer zu Röm. 8, 4. gemachte Bemerkung, dass τὸ πνεῦμα eine reale Objectivität ist, (der selbstständige Gottesgeist, objectiv gedacht), welche ohne Artikel als inwohnend einem menschlichen Subjecte gedacht wird (der heilige Geist, subjectiv gedacht, als eigenthümliches Princip im Christen), steht nicht zu rechtfertigen.

[2]) A. a. O. B. II. S. 589.

zeichnet. Daher sind alle die Erklärungen falsch, welche als Pauli Meinung ansehn, es sei die nothwendige Folge von dem Widerstreben des Fleisches wider den Geist und des Geistes wider das Fleisch, dass man das nicht thue, was man wolle. Indess das ἵνα geht auch nicht auf die Absicht, weshalb jener Widerstreit da ist, wie es bei Neander's Erklärung und auch von Meyer[1]) genommen wird, der dabei nach der gangbaren Anschauung des religiösen Pragmatismus an die Absicht Gottes, weshalb er jenen Widerstreit geordnet hat, gedacht wissen will und erklärt: „Das Fleisch und der Geist streiten mit einander, damit nicht euer liberum arbitrium (euer Wille) euer Thun bestimme, sondern für eins von jenen beiden Principien muss sich nothwendig der Sieg entscheiden." Vielmehr stellt Paulus dies, dass wir, was wir etwa wollen, nicht thun sollen, als die Absicht dar, in welcher Fleisch und Geist einander widerstreben, die sie also gegenseitig bei ihrer Reaction gegen einander haben. Weil aber das ἵνα μὴ κλτ. sich an ταῦτα δὲ ἀλλήλοις ἀντίκειται anschließt, welches das wechselseitige Widerstreben beider Richtungen gegen einander ausdrückt; so ist auch die einseitige Beziehung des ἃ ἂν θέλητε auf den fleischlichen Willen in der Neander'schen Erklärung eben so unstatthaft, wie die noch von de Wette[2]) vertheidigte einseitige Beziehung des ἃ ἂν θέλητε auf den moralischen Willen, bei welcher hier Paulus kurz und undeutlich gesagt haben soll, was er Röm. 7, 15 ff. deutlich darlegt. Mithin ist hier weder von einer überwiegenden Potenz des πνεῦμα, noch einer solchen

---

[1]) S. krit. exeg. Comm. Abth. 7. Gött. 1841. S. 192.
[2]) S. kurzgef. exeg. Handb. B. II. Th. 3. Leipz. 1841. S. 79.

der *σὰρξ* die Rede, sondern es wird nur auf die Tendenz hingewiesen, welche beide Richtungen gegen einander verfolgen, um die Ermahnung zu motiviren, daſſ die Galater entschieden in Geistesrichtung wandeln und ja nicht das Gelüsten der Fleischesrichtung vollbringen sollten. Der Zusammenhang nämlich scheint mir zu fordern, daſſ *καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε* nicht, wie von den meisten Auslegern geschehen ist, als Umschreibung des Futuri, sondern mit Castal., Beza, Koppe, Usteri, Meyer als Imperativ genommen werde. Das Motiv der Ermahnung ist aber dieses: Meinet nicht, daſſ beide Richtungen in euch neben einander friedlich bestehen können. Die Fleischlichkeit gelüstet wider die Geistlichkeit; die Geistlichkeit aber wider die Fleischlichkeit; diese aber widerstreben einander gegenseitig in der Absicht, daſſ ihr nicht, was ihr etwa wollet, dieses, sondern ein Anderes und zwar, (wie die Gegenseitigkeit des Begehrens von selbst ergiebt[1]), das dem Gelüsten des Gegentheiles Gemäße thun sollet[2]). Also der Gedanke[3]) des Apostels ist dieser:

---

[1]) Dies gegen Meyer, welcher a. a. O. S. 192. meint, dies habe Paulus nicht gesagt, sondern bloß *ἃ ἂν θέλητε*, was erst die Ausleger so vervollständigen. Diese Vervollständigung geschehe daher ohne Recht. Mit Nichten! Was Meyer eine Vervollständigung nennt, liegt im Begriffe der Gegenseitigkeit eingeschlossen und wird außerdem durch das *ταῦτα* vor *ποιῆτε* auf das Bestimmteste indicirt.

[2]) Ähnlich Winer Paul. ad Gal. Ep. Ed. 3. Lips. 1829. p. 123: „*τὸ πν.* impedit vos, quo minus perficiatis *τὰ τῆς σαρκὸς* (ea, quae *ἡ σὰρξ* perficere cupit), contra *ἡ σὰρξ* adversatur vobis, ubi *τὰ τοῦ πνεύματος* peragere studetis."

[3]) Matthies, Erklärung des Briefes Pauli an die Galater, Greifsw. 1833, giebt den Grundgedanken des Ganzen so an: „so lange der Mensch die sündige Sinnlichkeit in sich wirken läſſt, ist ein steter Widerstreit zwischen dem sinnlichen und dem geistigen Principe; denn dem Sündigen

Es kommt bei euch, wenn ihr euch nicht hütet, auch Fleisches-gelüst zu vollbringen, unmöglich zu der inneren Einheit und Entschiedenheit, bei welcher allein eine sittliche Freiheit vom Gesetze statt findet, weil ihr nur dann nichts thut, wodurch ihr dem Gesetze verhaftet werdet, wogegen das Gesetz ist (V. 18—23. *Εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε — κατὰ τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος*), und bei welcher allein der specifische Charakter derer, welche Christo angehören, (vgl. 5, 1. *τῇ ἐλευθερίᾳ, ᾗ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσε, στήκετε,*) euch zugeschrieben werden kann (V. 24. *οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν κτλ.*). Jene Ermahnung aber und jene Motivirung derselben müssen durchaus zutreffend erscheinen, wenn man erwägt, dass Paulus in Gemäßheit seiner Anrede V. 13. *ὑμεῖς γὰρ ἐπ᾽ ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, ἀδελφοί* (vgl. 5, 1.) V. 16 ff. nicht den Zustand eines von der Erlösung noch nicht berührten Menschen, wie Röm. 7, 15 ff., im Auge haben konnte, und in Gemäßheit seiner Warnung V. 13. *μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκὶ* auch nicht den Zustand des entschiedenen Christen, des *οὐκ ὄντος ἐν σαρκὶ, ἀλλ᾽ ἐν πνεύματι,* wie Röm. 8, 9 ff. konnte darlegen wollen. Den letzteren bezeichnet er erst V. 24. Begonnen ist aber die Ermahnung mit dem wohlgewählten Ausdrucke: *ἐπ᾽ ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε,* ihr seid berufen, dass ihr frei sein sollet, und der durch dieselbe sich hindurchziehende Gedanke

---

steht das Gewissen und dem Gewissenhaften die sündige Schwäche im Wege, so dass man, wenn der Wille des einen Princips ausgeführt werden soll, durch das andere gehemmt wird, und dieser Kampf hört erst dann auf, wenn man das geistige Princip zur allgemeinen Herrschaft kommen lässt, weshalb der Christ nur im Geiste wandeln soll."

ist der: Den Zweck vereitelt nicht dadurch, dass ihr neben der Geistesrichtung, die in euch begonnen hat, noch Fleischesrichtung sich wirksam erweisen lasset! Daher der Schluss der Ermahnung: *Εἰ πνεύματι ζῶμεν, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν.*

Endlich kommt die *σάρξ* in ethisch-anthropologischer Bedeutung vor in Eph. 2, 3. *ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν*[1]), wo die sehr enge Verwandtschaft der ethisch- und der physiologisch-anthropologischen Bedeutung sich zu Tage legt, und in Col. 2, 11. *ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκὸς*[2]), 13. *τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς*[3]), 18. *εἰκῇ φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς*[4]) und 23. *Ἅτινά ἐστι — πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός*[5]).

In den übrigen dem Apostel Paulus zugeschriebenen

---

[1]) Vgl. Harless, Comm. über den Brief Pauli an die Ephes. Erl. 1834. S. 161 ff. de Wette, kurzgef. exeg. Handb. B. II. Th. 4. Leipz. 1843. S. 101. Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. 8. Gött. 18?3. S. 80.

[2]) Die verschied. Erklärungen s. bei Bähr, Comm. über den Brief P. an die Kolosser, Basel 1833. S. 172 ff.

[3]) S. Bähr a. a. O. S. 179. und vgl. Meyer a. a. O. Abth. 9. Hälfte 2. Gött. 1848. S. 94.

[4]) Dies ist der von der sittlich verkehrten Lebensrichtung (der Fleischlichkeit) afficirte Erkenntnisssinn, durch welchen jene Stolzen, die mit dem Inhalte des Evangeliums sich nicht begnügen, sondern eine absonderliche höhere Weisheit erreichen zu können meinten, aufgebläht wurden.

[5]) Hier verstehe ich unter *σάρξ* weder, wie Baumgarten-Crusius im Comm. S. 269. die sinnliche Natur, noch übersetze ich, wie Meyer im Comm. zu d. St. S. 120 f.: „Jene Gebote und Lehren haben einen Ruf von Weisheit u. s. w., um dadurch der sündhaften sinnlichen Menschennatur volle Befriedigung zu gewähren," sondern ich fasse die Stelle so: Welche Satzungen, obgleich sie einen Schein der Weisheit haben, doch nur zur Sättigung der Fleischlichkeit (der ungeweihten Lebensrichtung) dienen.

Briefen kommt die σάρξ in sittlich-anthropologischer Bedeutung nicht vor. In dem Briefe an den Titus findet sich der Ausdruck σάρξ überhaupt nicht. Es sind da andre Bezeichnungen gewählt, z. B. 2, 12. ἀρνησάμενοι τὴν ἀσέβειαν καὶ τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας.

Durch die vorstehenden exegetischen Beobachtungen wird nun die Ansicht festgestellt sein, dass alle die verschiedenen Weisen, in denen man versucht hat, auf den Ausdruck σάρξ bei Paulus die Behauptung zu stützen, dass nach ihm die Sinnlichkeit es sei, aus deren ursprünglicher Stellung zum Geiste die Sünde nothwendig resultire, als grundlos zurückgewiesen werden müssen.

Indess man hat, abgesehen von der Bedeutung der σάρξ, bei Paulus Darstellungen des ursprünglichen Zustandes des Menschen gefunden, aus denen die Ansicht von einer durch die ursprüngliche Naturbeschaffenheit nothwendigen Sünde sich ergeben soll. Auf jene wird daher hier, wo es sich darum handelt, ob in Bezug auf die anthropologischen Grundlagen dieser Ansicht bei Paulus mit ihr eine Übereinstimmung sich finde, noch einzugehen sein. Es kommen aber in dieser Rücksicht in Betracht Röm. 7, 7 ff. und Eph. 2, 3.

Ob man in der ersten Stelle eine solche Darstellung des ursprünglichen Zustandes des Menschen findet, nach welcher diese eine Naturanlage zum Sündigen in dem Sinne besitzen soll, dass er dazu prädeterminirt ist, dass auf einer gewissen Stufe der Entwicklung jenes hervorbreche, hängt besonders von der Erklärung des 9ten Verses ab: Ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ, ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν.

Paulus hatte 7, 5. gesagt: Als wir noch in der fleischlichen Lebensrichtung uns befanden, wirkten die sündlichen Begierden, durch das Gesetz erregt, in unseren Gliedern, und brachten uns den Tod. Hieraus konnte der Schluss gezogen werden, es sei das Gesetz selbst etwas Unsittliches und Verderbliches. Paulus verneint indess Beides. Nicht das Gesetz bringt die Sünde hervor, sondern die bereits vorhandene, wenn auch ohne Gesetz todte, Sünde nimmt Anlass an dem Gebot, das da sagt: Lass dich nicht gelüsten, und wirkt allerlei Begierden, und so gereicht das an sich heilige Gebot, das zum Leben dienen sollte, zum Tode. In Mitten dieser Gedanken steht nun jener Ausspruch: Ich aber lebte einst ohne Gesetz; als aber das Gebot kam, lebte die Sünde, die vorher todte, auf. Wen meint Paulus mit dem ἐγώ und von welcher Zeit redet er? das sind die Fragen, durch deren Beantwortung hauptsächlich die Entscheidung darüber bedingt ist, ob wir hier eine der in Rede stehenden Theorie günstige Darstellung haben, oder nicht.

Hiebei aber ist ohne Interesse für unsere Untersuchung, weil ohne Einfluss auf ihr Resultat, die Erwägung, ob von dem Ich des Nichtwiedergebornen oder des Wiedergebornen die Rede sei. Bekanntlich haben, während Augustin in dem Streite mit den Pelagianern die letztere Ansicht in Gang brachte (s. ad Bonifac. c. 10, c. Julian. l. 6. c. 2., c. duas epp. Pelag. l. 1. c. 12., Retract. l. 1. c. 23. l. 2. c. 1.) und Luther, Calvin, Beza ihr folgten[1]), die Neueren fast in Übereinstimmung sie aufgegeben, wenn sie gleich zum Theil

[1]) S. die histor. Erörterungen bei Tholuck a. a. O. S. 359.

gemeint haben, dass die Schilderung der inneren Kämpfe zwischen Sünde und Gesetz Gottes auch, freilich immer mehr verschwindende, Zustände des Wiedergebornen darstelle. Der ἐγώ ist der Mensch in seiner Verfassung vor der Erlösung.

Eine andere Verschiedenheit der Auffassung ist von größerer Bedeutung für uns. Zuweilen hat man behauptet, mit dem ἐγώ rede Paulus lediglich von sich selbst, schildere seinen eigenen Zustand vor seiner Bekehrung zum Christenthume (Paraeus, Vorstius), oder auch zugleich nach seiner Bekehrung (z. B. Georgius Maior)[1]), und dann hat man wohl das ἐγὼ ἔζων χωρὶς νόμου ποτὲ von dem Leben Pauli im Pharisäismus verstanden[2]). Leicht ist zu sehen, dass bei dieser Erklärung unsre Stelle für die Frage nach dem Ursprunge der Sünde kein Gewicht hat. Allein so darf sie freilich nicht verstanden werden. Denn dagegen spricht, dass dann die ganze Abhandlung, als eine bloß individuelle psychologische Geschichte (7—13.) und Schilderung (V. 14 ff.), gar keine allgemeine Beweiskraft haben könnte, die sie doch nach dem Pragmatismus haben soll, und dass, insofern das ἔζων χωρὶς νόμου nicht vom Leben in der Sicherheit und Gleißnerei des Pharisäismus genommen werden darf, weil der Gegensatz des ἀποθνήσκειν

---

[1]) S. Georgii Majoris operum Tom. I., contin. enarrationes Epistolarum S. Pauli. Witeberg 1569. f. 123: „Paulus exemplum de usu et effectu legis recitat, se ipsum proponens, et loquitur de sese iam converso ad Deum, et sua persona tanquam Apostoli, significat eadem fieri in aliis viuis membris Ecclesiae, sicut exempla universae Ecclesiae sunt, Conuersio Davidis, Ezechiae et aliorum.

[2]) S. Georg. Maj. l. l.: „Fui securus, cum essem Pharisaeus, et somniarem me lege iustum esse, nondum sentiebam iudicium legis et iram Dei, Genes. 4. Peccatum tuum quiescet, donec reuelabitur."

fordert, dass das ζῆν im prägnanten Sinne als lebendig sein aufgefasst werde: Einstmals als ich noch ohne Gesetz war, da war ich lebendig, das χωρὶς νόμου also eine bloße Zeitbestimmung enthält, keine Lebensqualität bezeichnet, Paulus im Pharisäismus gewiss am Wenigsten χωρὶς νόμου war[1]).

Dagegen ist von Andern das ἐγὼ bald so genommen, dass Paulus gar nicht von sich selbst reden[2]), sondern, was er als die allgemeine Erfahrung entweder aller Menschen[3]) oder der Juden in's Besondre habe aussprechen wollen, auf sich selbst übertragen haben soll, bald so, dass man gemeint hat, das ἐγὼ sei der Jude, der als Nation oder Collectiv-

---

[1]) Vgl. Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. 4. Gött. 1836. S. 155 u. 158. Rückert, Comm. über den Brief Pauli an die Römer. Leipz. 1839. B. 1. S. 363.

[2]) S. z. B. Hugonis Grotii Annotationum in Novum Testamentum Tom. II. Paris. 1646. f. 246: „Notandum est hoc loco ac deinceps Paulum in prima persona loqui, non quod de se agat: sed quod modestiae causa res odiosas sic exprimere malit, quod ipse dicit μετασχηματίζειν 1 Cor. IV. 6. Similia genera loquendi habes 1 Cor. VI. 10. 12. X. 23. 29. 30. XIII. 2. Chrysostomus ad 1. Cor. XII.: ἀεὶ τὰ φορτικὰ ἐπὶ τοῦ οἰκείου προσώπου γυμνάζει. Hieronymus ad Danielem: Peccata populi, quia unus e populo est, enumerat persona sua, quod et Apostolum in epistola ad Romanos facere legimus. Neque vero non et alibi talia occurrunt." —

[3]) S. z. B. die Epistel S. Pauli an die Römer, Mit ihrer Auslegung u. s. w. Durch den Herrn de Sacy, Nun aber aus dem Frantzösischen in das Teutsche übersetzt. Th. 1. Anno 1720. f. 120 f.: „S. Paulus stellet in seiner Person einen jeden Christen insonderheit vor, dem er die unterschiedliche Beschaffenheit, in welcher sich das menschliche Geschlecht befunden, zuschreibet. Denn anfänglich haben die Menschen ohne einiges von Gott schrifftlich ertheiltes Gesetz gelebt: hierauf ist das Gesetz durch Mosen einem gewissen Volck gegeben worden: und letzlich ist das gantze menschliche Geschlecht zur Gnade Jesu Christi beruffen worden. Von dem anfänglichen Stand handelt hier Orts der Apostel".

person auftrete, und was als zwei Theile ein und derselben Person aufgeführt werde, seien wieder zwei Personen, nämlich der bessere und der schlechtere Jude[1]), bald endlich so, dass man gesagt hat: Paulus trägt vor, was er für allgemeine Erfahrung Aller oder Vieler ansieht, in eigner Person, weil er diese Erfahrungen selbst gemacht hat[2]).

Innerhalb dieser Erklärungen mit ihren sehr verschiedenen Modificationen sind für unsre Frage nur die Fassungen von Bedeutung, welche entweder, wie es bei Theod., Chrysost., Origenes und vielen Anderen der Fall ist, V. 9. auf das paradiesische Leben beziehen, sei es, dass dabei die Persönlichkeit des Apostels ausgeschlossen erscheint, wie bei Einigen von denen, welche hier einen μετασχηματισμὸς sehen, sei es, dass dieselbe mit eingeschlossen wird in der Weise, wie noch bei Semler, welcher paraphrasirt: ego igitur in Adamo

---

[1]) So Reiche, — s. dessen Darlegung über Inhalt, Zweck und didactische Bedeutung der Stelle 7. 7—25. 8, 1. in s. Versuch einer ausführl. Erkl. des Br. P. an die Römer, Gött. 1834, Th. II. S. 26 ff. —, welcher bei dem ζῆν χωρὶς νόμου an die Periode im Leben des jüdischen Volks vor Moses gedacht wissen will, welche der Apostel öfter, in ähnlicher Beziehung, mit der Zeit nach der Gesetzgebung vergleiche 5, 13. 20. Gal. 3, 19., und bei dem Kommen des Gesetzes an seine Stiftung wie 5, 20. und Gal. 3, 23. Reiche meint dabei, die Zeit vor dem Gesetz werde höchst passend hier in Erinnerung gebracht, damit Jeder die Vergleichung anstellen möge. Der Apostel characterisire das ζῆν χωρὶς νόμου deswegen nicht, weil der allgemeine Character jener Zeit sich nicht wohl habe bezeichnen lassen; aber er setze als zugestanden voraus, dass das Leben der Patriarchen und des Volks in Egypten im Ganzen reiner und schuldloser gewesen sei, und diesen Totaleindruck mache allerdings die vergleichende Geschichte vor und nach Moses.

[2]) Rückert a. a. O. B. I. S. 364. Meyer a. a. O. S. 155. Tholuck a. a. O. S. 348 ff. Vgl. auch Baumgarten-Crusius, exeget. Schriften zum N. T., B. II. Th. 1., Jen. 1844. S. 197 f.

sine omni praecepto olim vivebam, oder das ἔζων χωρὶς νόμου ποτὲ zwar von dem Kindheitsalter des Apostels deuten, aber erklären, dass er damit wesentlich nichts anderes habe ausdrücken wollen, als dass der Zustand seiner und aller Menschen Kindheit dem Zustande todter, unbewusster Sündhaftigkeit gleiche, als welchen wir den sogenannten Zustand der Unschuld, oder das paradiesische Leben der ersten Menschen anzusehen haben, ehe die Lust in ihnen sich regte, von der verbotenen Frucht des Baumes der Erkenntniss zu essen (Gen. 2, 25. 3, 1—8.)[1].

Wird angenommen, dass mit dem Leben ohne Gesetz die Lage Adams vor dem Falle gezeichnet werden solle; so erscheint als Pauli Ansicht, dass die Sünde in Adam schon vor dem Kommen des Gebotes, von der Frucht des Baumes der Erkenntniss nicht zu essen, wenn auch noch schlummernd und ohne Lust zu erregen, gelegen habe. Da man aber dann unter der ἁμαρτία νεκρὰ sich nicht wohl Thatsünde vorstellen kann; so liegt nahe, Zuflucht zu nehmen zu dem Begriffe der Sündhaftigkeit und zu sagen, unsre Stelle erweise, dass Paulus ein Prädeterminirtsein des ersten Menschen zur Energie seiner Sinnlichkeit gegen den Geist, also ursprüngliche Unfreiheit desselben, weil so die wirkliche Sünde zu seinem nothwendigen Entwicklungsgange wesentlich mit gehöre, angenommen habe. Verknüpft man aber damit noch die Meinung, dass Paulus den Adam als Repräsentanten der Menschen ansehe und zeigen wolle, wie es bei Jedem von Anfang an zugehe; so bekommt man als des Apostels Gedanken diesen, dass jeder Mensch,

---

[1]) S. Usteri, Entwickelung des paulin. Lehrbegriffes. 5. A. Zür. 1834. S. 38 ff. und 382 ff.

wie Adam, vermöge der Einrichtung seiner Natur von Haus aus Sündhaftigkeit besitze, wenn diese auch erst beim Herantreten des Gebotes an ihn sich wirksam zeige in Erregung böser Lust und schlechter That, muss also dem Apostel die Vorstellung eines ursprünglich dunklen Princips im Menschen zuschreiben, das nach einer gewissen Entwicklungsordnung, unter welche es gestellt sei, sich allmählig immer energischer habe offenbaren müssen, um mit dem Eintritt der Erlösungsanstalt durch Christum gründlich geheilt zu werden. Diese Vorstellung wird man dann auch nicht etwa dadurch von ihm fern halten können, dass man sagt, Paulus lehre ausdrücklich, dass das Gesetz erst durch seine Verbote die böse Lust wecke, und dass die Sünde vorher todt, also nicht wirklich, sondern nur der Möglichkeit nach vorhanden war[1]). Denn dies lehrt Paulus keineswegs. Er würde ja damit, was er gerade läugnet (ὁ νόμος ἁμαρτία; μὴ γένοιτο), bejahen, nämlich das Gesetz zur Erzeugerin der Sünde machen; denn dies wäre doch offenbar das, was die bloß mögliche Sünde, die überdies aber gar nicht ἁμαρτία genannt werden kann, zur wirklichen Sünde machte. Er sagt aber auch gar nicht, dass das Gesetz die böse Lust wecke, sondern dass die Sünde, Anlass nehmend am Gebote, allerlei böse Lust wirke. Der bloß möglichen Sünde, der Sündfähigkeit lässt sich aber ein κατεργάσατο nicht zuschreiben. Nur von einer bereits im Innersten eingetretenen Verkehrtheit, sei dies auch nur ein leiser Hang zum Bösen, lässt sich das behaupten.

Es ist nun aber die Beziehung unserer Stelle auf das

[1]) So fasst Röm. 7, 7. Vatke. S. die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniss zur Sünde und zur göttlichen Gnade. Berl. 1841. S. 288.

paradiesische Leben der ersten Menschen durchaus falsch. Von diesem kann in ihr überall deswegen die Rede nicht sein, weil es dem Apostel, als er sie schrieb, darauf ankam, das Verhältniss des mosaischen Gesetzes, (— von welchem er gesagt hatte, dass es zwischeneingetreten sei, zur Vermehrung der Sünde 6, 20., und die παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν angeregt habe 7, 5. —,) zur Sünde und zum Tode dergestalt zu zeichnen, dass hervorleuchten möchte, wie dasselbe, wenn es gleich bei der einmal vorhandenen verkehrten Verfassung der jüdischen Menschheit zur Vermehrung des Sündenelends habe beitragen müssen, doch nicht wirklich die Ursache dieser Vermehrung sei, dass diese vielmehr in der sündlichen Beschaffenheit, in der fleischlichen Lebensrichtung derer liege, an welche es mit seinen Geboten und Verboten herangetreten sei, ohne ihnen zugleich die Kraft zu seiner Erfüllung mitzubringen, welche eben erst durch Christum komme (8, 3.). Bei dieser Tendenz unserer Stelle, welche durch ihren Zusammenhang mit dem ihr Voraufgehenden wie mit dem ihr Folgenden auf das Bestimmteste herausgestellt wird, ist ein Gedanke an das paradiesische Leben der ersten Menschen aber deshalb unstatthaft, weil dies das Verhältniss des mosaischen Gesetzes zur Sünde und zum Tode durchaus nicht erläutern kann. Ja man darf, wenn man den stricten Gedankengang des Apostels nicht stören will, nicht einmal an den Zustand der Menschheit vor der Gesetzgebung bei den Worten ἐγὼ ἔζων χωρὶς νόμου ποτὲ denken; denn auch die Berücksichtigung jenes Zustandes wäre verkehrt, wo das Verhältniss des dazwischengetretenen, also erschienenen mosaischen Gesetzes zur Sünde der unter ihm Befindlichen dargestellt werden

sollte. Nur die Erfahrungen von der die Sünde zwar mehrenden und erregenden, aber doch an der Sünde unschuldigen Wirksamkeit des mosaischen Gesetzes wollte Paulus nachweisen. Diese konnte er nur von Menschen entlehnen, die nach dem Erscheinen desselben geboren und unter seinen Einflüssen aufgewachsen waren. Hätte er indess Zustände zeichnen wollen, an denen er selbst nicht Theil hatte; — wie möchte er, ohne anzudeuten, dass er daran keinen Theil habe, sie in der Form des ἐγώ haben aussprechen mögen! Drum mag er immerhin die Erfahrung der „plerique" der unter dem Gesetz Gebornen und unter seinen Einflüssen Aufgewachsenen haben darstellen wollen; er hat sie aus seinem eigenen Leben heraus beschrieben. Somit aber kann das ἐγὼ ἔζων χωρὶς νόμου ποτὲ nur von dem Kindheitsalter unter dem Gesetz Geborner, bezw. von dem Kindesalter des Paulus selbst verstanden werden. Reflexionen aber, wie sie z. B. bei Brentz[1]) sich finden, oder

[1]) S. Erklerung der Epistel St. Pauls an die Römer, Erstmals durch — Johan Brentzen — in Latein außgangen, Und jetzunder in die Deutsche Sprach gebracht durch Jacobum Grettern. Franckf. a. M. 1566. 4. S. 391 f.: „Wiewol aber kein Nation, kein Volck, auch kein versamlung der menschen auff Erden gefunden wird, das da nicht seine besondere gesetz und Rechte habe, nach dem es sein leben anrichte, Und im fall, das sie nicht geschribne Recht haben, so ist doch in ir hertze das natürliche Rechte gepflanzet, Jedoch wenn man vom Gesetz reden wil, wie Paulus hie dauon redet, finden sich zweierley leut, die on das Gesetz leben. Die ersten sein die verruchten schelck vnn buben auff Erden, die sicher, vnd on alle forcht Gottes, in aller sünde vnd boßheit dahin lebe, vnd gedencken, wann sie nur dem nachrichter entrinnen, so seyen sie Gott auch entgangen. — Die andere Rott sind die Gleißner, oder deren, die sich ehrlich für der Welt halten, aber doch noch nicht recht widerumb in Christo ernewert sind, oder auch solche, die jnen diese Rechnung machen, als ob sich Gott mit menschlicher gerechtigkeit wölle bezalen lassen, Dann ob gemelte Gleißner sampt den andern sich gleichwol für sünder erkennen,

wie sie unter den Neueren z. B. von Usteri[1]) adoptirt worden sind, welcher meint, dass das χωρὶς νόμου ζῆν auch auf alle diejenigen Menschen bezogen werden müsse, deren νόμος sich nicht auf das ganze Leben, sondern nur auf diese oder jene Handlungen bezieht, in denen sich über den grössten Theil des Lebens kein Gefühl von dem Unterschiede zwischen dem Guten und Bösen gebildet hat, oder in denen es, nach Paulus, vielmehr sich verdunkelt und allmählig bis zu einer völligen πώρωσις abgestumpft hat, sind in unserer Stelle selbst nicht gegründet, sondern haben sich aus anderen Gedankenkreisen um sie herumgezogen.

So aber gewinnen wir in Bezug auf die vorliegende Frage ein ganz anderes Resultat. Es ergiebt sich nämlich, dass Röm. 7, 7 ff. gar nicht von der Naturbeschaffenheit der ersten Menschen die Rede und mithin in ihr über den Ursprung der Sünde kein Aufschluss enthalten ist.

Denn ginge selbst aus ihr hervor, dass Paulus die Natur der unter dem Gesetz Gebornen als ursprünglich sündhaft angesehen habe; so würde daraus nur unter der Voraussetzung einer völligen angeschaffenen, bezw. angebornen Naturgleich-

---

so ists jnen doch nicht recht ernst, dieweil sie die grösse der sünden, vnd des zorns Gottes nicht recht erkennen. Und ob sie schon von der sünde vnn zorn Gottes hören predigen, sind sie doch des versehens, daß sie mit jrer eignen frumbkeit die sünde bald büssen, vnn den zorn Gottes leichtlich stillen wöllen. Ein solcher Man ist S. Paulus auch gewesen, ehe er zu Christo ist bekehret worden. Dann er sagt hie, dass er on das Gesetz gelebt habe, Vnn so viel deren Paulo in diesem fall gleich sind, die leben auch on Gesetz, alle dieweil sie den rechten Verstand des Gesetzes nicht erkennen, noch die krafft vnd wirckung desselbigen in jren gewissen empfinden."

[1]) S. a. a. O. S. 40 f.

heit Adams und der übrigen Menschen gefolgert werden können, dass für alle Menschen, auch die ersten, die Entwicklung mit Nothwendigkeit von der Sünde ausgehe. Allein selbst jene Ansicht lässt sich aus unserer Stelle nicht erweisen. Wir geben Tholuck[1]) gern zu, dass die ἁμαρτία in ihr nicht als eine aus Reflexion hervorgegangene Personification, als ein im Menschen wirkender cacodaemon, wie Koppe[2]) und Fritsche[3]) unter Andern sie fassen, verstanden werden könne. Wir geben ferner zu, dass, wenn man die Personification hinwegnimmt, sich eine solche Wirkungsweise der Sünde ergiebt, wodurch die Lust erregt wird, und dass wir damit nicht auf Thatsünde geführt werden, da von ihr sich dies nicht aussagen lässt. Allein dass Paulus darunter die angeborene sündliche Neigung verstehe, wie Tholuck[4]) will, dafür findet sich in dem Zusammenhange unserer Stelle keine Spur. Es lässt sich aus ihr nur dies entnehmen, dass Paulus im Rückblick auf seine Kindheit sich bewusst gewesen ist (und das Gleiche von den unter dem Gesetze Geborenen angenommen hat), dass zu der Zeit, als das Gebot des positiven Gesetzes zu ihm[5]) her-

---

[1]) S. Comm. S. 365 ff.

[2]) S. Novum Test. graece, perpet. adnot. illustratum. Ed. 3. Gott. 1824. Vol. IV. Excurs. E. p. 390 sqq.

[3]) S. P. ad Rom. ep.

[4]) A. a. O. S. 367.

[5]) Ob durch das Wort der Eltern und Angehörigen, oder, speciell auf Paulus bezogen, in der Schule der Pharisäer, ist hiebei nicht weiter zu ermitteln. Gegen die Behauptung, dass ἐλθούσης ohne ἐμοὶ bloß heißen könne esse incipit, s. Tholuck a. a. O. S. 372 ff. und vgl. Rückert, Comm. B. I. S. 369. Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. 4. S. 158, welcher erklärt: „Als aber der Befehl (nämlich das οὐκ ἐπιθυμήσεις des Mos. Gesetzes) gekommen, d. i. meinem Bewusstsein gegenwärtig geworden war.“

antrat, schon irgend welche Fehlentwicklung in ihm vorhanden gewesen sei. Darüber aber, wie diese entstanden sei, sagt er nicht das Geringste.

Die andere Stelle aber, Eph. 2, 3. ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς, würde Beweiskraft für die Ableitung der Sünde aus der ursprünglichen Unfreiheit nur unter der zwiefachen Voraussetzung haben, dass nach Pauli Ansicht eine völlige Naturgleichheit Adams und der übrigen Menschen zu setzen ist, und dass in ihr selbst der augustinische Sinn liegt, der, wenn auch modificirt, doch der Hauptsache nach noch von Harless[1]), Olshausen, Rückert, Usteri[2]) und auch von J. Müller[3]) festgehalten wird.

Nimmt man nämlich an, dass Paulus an dieser Stelle sagen wolle: Wir, die Christen aus den Juden, wie auch die Übrigen, waren nach unserer natürlichen, angeborenen Beschaffenheit Gegenstände der göttlichen Strafgerechtigkeit; so folgt zwar, dass die Menschen, welche er meint, von ihrer Geburt an als unrein, mit der Sünde behaftet von ihm gedacht sind. Denn die Strafgerechtigkeit kann nur die Schuld treffen, und die Schuld ist nur da mit der wirklichen, nicht schon mit der möglichen, Sünde[4]). Allein hieraus kann doch,

---

[1]) S. Comm. S. 160 ff. Christliche Ethik S. 31.

[2]) S. a. a. O. S. 30.

[3]) S. a. a. O. B. II. S. 369 ff.

[4]) Guil. Estius, — s. dess. Absolutissima in omnes B. Pauli — epistolas commentaria. Col. Agripp. 1631 f. 606—, sagt: „Porro quoniam iusta est ira Dei; manifeste iam consequens est ex hoc loco, omnes homines in peccato nasci, non enim irascitur Deus nisi peccato. Vgl. Joh. Calvini in omnes N. Ti. epp. commentarii. Ed. 2. Vol. II. Hal. Sax. 1834. p. 18.: „Pelagiani cavillabantur peccatum ab Adam in universum humanum genus propagatum

dass auch der erste Mensch vermöge seiner natürlichen Beschaffenheit mit der Sünde sein Leben habe beginnen müssen, nur dann geschlossen werden, wenn man jeden Unterschied zwischem dem, durch welchen die Sünde in die Welt gekommen ist, und den übrigen Menschen, jeden bestimmenden Einfluss jener ersten Sünde auf die Entwicklung der Sünde im menschlichen Geschlechte, wenigstens was das Nachkommenschaftsverhältniss betrifft, bei Paulus leugnet. Denn statuirt man irgend Erbsünde und Sündenfall des ersten Menschen; so kann von der angeborenen Beschaffenheit derer, von welchen Paulus Eph. 2, 3. spricht, nicht auf die ursprüngliche Beschaffenheit dessen, durch den erst die Sünde in die Welt gekommen ist, zurückgeschlossen [1]) werden. Denn dann lässt sich in umgekehrter Weise geltend machen, was Harless [2]) sagt: „Von einer angebornen bösen Herzensrichtung kann nicht die Rede sein, wenn nicht im menschlich Gezeugten der Ursprung des

---

esse, non origine, sed imitatione; sed Paulus nos cum peccato gigni testatur, quemadmodum serpentes suum venenum ex utero afferunt. Alii, dum vere peccatum esse negant, non minus repugnant Pauli verbis; nam ubi damnatio, illic certe peccatum esse oportet: quia Deus non innoxiis hominibus, sed peccato irascitur."

[1]) Einen in entgegengesetzter Richtung falschen Rückschluss macht bei der Erklärung unserer Stelle Georg Major l. l. f. 612: „Clarum hoc testimonium de peccato originali est, quo significat Judaeos non secus ac Gentes non renatos, naturaliter esse filios irae, et cum ait: Natura nos filios irae esse, fatetur quidem naturam, ut a Deo condita est, initio fuisse bonam, et Deo caram, et fuisse Adam filium gratiae, sed post lapsum naturam hominis contaminatam et corruptam, damnatam et abiectam a Deo, ita ut qui post lapsum ex hac corrupta hominis natura nascantur, afferant secum iram Dei et maledictionem, nisi per renascentiam consequantur benedictionem ex Christo Semine Abrahae."

[2]) S. christl. Ethik, S. 31 f.

Daseins anders ist, als im göttlich Geschaffenen; wenn das, was das persönliche Leben in's Dasein ruft, schlechthin eins ist mit dem, was das erste menschliche Leben in's Dasein rief. Das substanzielle Verhältniss freilich ist bei dem Erstgeschaffenen ganz das gleiche, wie bei dem Erstgezeugten und allen Spätergezeugten. Die Schöpfung aber ist durch und durch göttliche That; die Zeugung ist durch und durch menschliche That."

Allein selbst wenn man eine völlige Naturgleichheit Adams und der übrigen Menschen vor Christo, was ihren ursprünglichen Zustand betrifft, im Sinne des Apostels finden sollte, wobei selbst die Annahme von dem Verstärktsein des ursprünglichen Übergewichts der materiellen Natur über die Persönlichkeit im Sinne Rothe's noch ihren Raum finden würde; so meinen wir, dass die bemerklich gemachte Auslegung des Wortes φύσει den schwersten Bedenken unterliege[1]), und jeden Falls nicht so unbedingt geboten sei, dass die Ansicht von einer durch die ursprüngliche Naturbeschaffenheit aller, auch der ersten Menschen, nothwendigen, ja eben durch sie ohne Weiteres wirklichen Sünde zum Kernpunkte der paulinischen Anthropologie genommen werden dürfe, wenn sich anderweitig herausstellt, dass solche Ansicht in den Zusammenhang seiner Lehre sich nicht fügt.

Dass sie sich aber wirklich nicht darin füge, wird klar zu Tage treten, wenn wir

---

[1]) Vgl. hier de Wette, kurzgef. exeg. Handb. B. II. Th. 4. Leipz. 1843. S. 102 f. Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. 8. Gött. 1843. S. 82 ff. Baumgarten-Crusius, exeg. Schriften zum N. T. B. III. Th. 1. Jen. 1847. S. 59 f.

2. die theologischen Ansichten, welche jener Theorie zugehören, in's Licht des paulinischen Lehrgehalts stellen.

Wie verschiedene Modificationen auch bei denen, welche die Sünde aus der Energie der Sinnlichkeit gegen den Geist, der ursprünglichen Unfreiheit ableiten, rücksichtlich ihres Gottesbegriffs und ihrer Auffassung des Verhältnisses, in welchem Gott zur Welt steht, vorhanden sein mögen; immer muss von ihnen die Sünde entweder verursacht (ätiologisch) oder bezweckt (teleologisch) in die göttliche Welteinrichtung gesetzt werden. Mithin wird es darauf ankommen, die Momente in den theologischen Anschauungen des Apostels aufzuzeigen, welche mit dieser Annahme nicht zu vereinen sind.

Beachten wir genauer, was sich als Pauli Anschauung von dem göttlichen Thun bei der Schöpfung des Menschen sowohl als bei der Weltregierung erkennen lässt; so kann uns nicht entgehen, dass dies der Theorie, nach welcher die Sünde des Menschen mit Nothwendigkeit aus der Energie der Sinnlichkeit gegen den Geist, der ursprünglichen Unfreiheit entstehen soll, auf das Entschiedenste zuwiderläuft.

Es hat diese Theorie, was die Lehre von der Schöpfung betrifft, wie sehr sie auch den Gedanken zurückweisen mag, als solle etwa die Natur, der Leib, die Sinnlichkeit als das Böse selbst gesetzt werden, doch insofern eine Verwandtschaft mit dem moralischen Dualismus des orientalischen Manichäismus, als sie die (schlechthin durch Gott gesetzte) Materie als solche an sich als den Gegensatz Gottes und ihr Princip als das an sich gegen Gott gegensätzliche aufzufassen nicht wohl umhin kann[1]). Wenn sie nicht in diesem Punkte vermöge

[1]) Vgl. Rothe, theolog. Ethik. B. II. S. 220 f.

einer gewissen Inconsequenz aus dem ihr nothwendigen Gedankenkreise heraustritt; so ist sie nicht ohne die Vorstellung, dass der menschliche Leib von Gott bei der Schöpfung von Vorn herein in wesentlichen Zwiespalt gesetzt sei mit dem menschlichen Geiste. Denn wenn gleich hier die Wendung gebraucht wird, dass das Böse aus dem Verhältniss der Freiheit zur Natur abzuleiten sei; so würde doch der nothwendige Übergang des Menschen vom Naturstande, in welchem die materielle Naturbasis, die Sinnlichkeit prävalirt, in den Culturstand, in welchem die Persönlichkeit, der Geist die Herrschaft hat, höchstens als ein Übel, nicht aber als Anfang der Sünde und als Sünde selbst anzusehen sein, wenn nicht in der Materie, aus welcher sich die Persönlichkeit herausarbeiten soll, primitiv das Princip des Bösen enthalten wäre.

Wenn dies Letztere nach der Ansicht des Apostels der Fall wäre, so dass die materielle Natur als das betrachtet werden müsste, was als ein von Haus aus feindliches Princip zu bekämpfen und zu überwinden dem Menschen obliegt, ehe er überall mit Gott in Gemeinschaft stehen kann; so würde sogleich dies schlechterdings unbegreiflich sein, wie Paulus gleichwohl dem Leibe und zwar dem Leibe schon in seiner irdischen Gestaltung die Möglichkeit einer Einheit mit dem Geiste zuschreibt, welche die Vorstellung eines wesentlichen Gegensatzes zwischen Sinnlichkeit und Geist, bei dem jede Versöhnung nur den Keim zu neuem Widerstreit enthalten würde, der nur mit der Ertödtung der Sinnlichkeit, des materiellen Naturorganismus, aufhören könnte, ausschliesst, und eine ursprüngliche Einheit des Natürlichen und Ethischen, des Materiellen und Übermateriellen, des Sinnlichen und

Geistigen als den Ausgangspunkt der wahren, von Gott gewollten Entwicklung des Menschen zur Voraussetzung hat[1]).

Indem der Apostel vor der Hurerei warnt, macht er 1 Cor. 6, 18. darauf aufmerksam, dass damit gegen den eigenen Leib gesündigt werde, der doch von dem heiligen Geiste durchwohnt werde (*ἢ οὐκ οἴδατε, ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματός ἐστιν;*), und fordert, dass Gott in dem Leibe verherrlicht werde (*δοξάσατε δὲ τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν*). Der Leib wird demnach vom heiligen Geiste nicht abgestoßen, sondern zu einem Gottesgebäude geweiht und mit dem Leben des Geistes durchhaucht, (insofern die Seele, welche zunächst Trägerin des Gottesgeistes ist, jenen durchwaltet). So hat der Leib als das von Gott bereitete Organ der geistigen Lebensentwicklung eine Bedeutsamkeit, bei welcher die spiritualistische Sinnesweise, die in subjectiver Willkür sich Opfer und Entsagungen auflegt und schonungslos gegen den Körper verfährt, ihn nicht mit einiger

[1]) Vgl., was Martensen in der christl. Dogmatik, Abth. 1, Kiel 1850, S. 184 sagt: „Wenn die Erfahrung uns den gegenwärtigen Naturzustand als geistlose Rohheit, als gewissenlose Begehrlichkeit zeigt, so beweis't dies nur, dass das Natürliche seine ursprüngliche Einheit mit dem Ethischen verloren hat, eine Einheit, die nicht bloß als hervorzubringende gedacht, sondern ebensosehr vorausgesetzt werden muss als der wahre Ausgangspunkt, wenn sie jemals wirklich hervorgebracht werden soll. Die Läugnung der guten Natur enthält einen verborgenen Manichäismus, einen ewig unversöhnten Zwiespalt zwischen Natur und Geist. Ist es der Begriff der Natur, nicht bloß das zu sein, was gebildet, sondern ebensosehr das, was als ein feindliches Princip überwunden und bekämpft, oder als das Schlechte und Zufällige ausgeschieden werden soll; so muss der Geist, der nicht ohne die Natur sein kann, in alle Ewigkeit wider die Natur begehren, und die Natur wider den Geist, und jede Versöhnung wird nur eine solche sein, in welcher der Keim zu einem neuen Kampfe schlummert."

Werthhaltung behandelt, nur als Scheinweisheit anzusehen ist, welche, obgleich sie mit der fleischlichen Lebensrichtung nichts zu thun zu haben die Miene hat, doch vermöge der eigenwilligen Aufgeblasenheit, aus welcher sie entsteht, in dieser wurzelt, und ihre willkürlichen Gebote nur zur Befriedigung dieser aufstellt. Col. 2, 23. *Ἅτινά ἐστι, λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας ἐν ἐθελοθρησκείᾳ καὶ ταπεινοφροσύνῃ καὶ ἀφειδίᾳ σώματος, οὐκ ἐν τιμῇ τινι, πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός*[1]).

Die vernünftig geistige Priesterpflege ist, die Leiber Gotte als eine lebendige, heilige Opfergabe darzustellen. Röm. 12, 1. — *παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν.* Mag es auch richtig sein, dass *τὰ σώματα ὑμῶν* für *ὑμᾶς αὐτοὺς* steht, sei es, dass auf diesen Ausdruck das Bild des Opfers eingewirkt habe oder nicht[2]); so hätte doch Paulus die ganze Persönlichkeit des Menschen gar nicht mit jenem Ausdrucke bezeichnen können, wenn ihm die Leiblichkeit irgend wie als etwas an sich gegen Gott Gegensätzliches vor der Seele gestanden hätte[3]), und nicht vielmehr als etwas, das, dem

---

[1]) Vgl. oben S. 92. Anm. [5]).

[2]) S. Tholuck im Comm. zum Römerbriefe. S. 631. Baumgarten-Crusius, Comm. über den Brief Pauli an die Römer. Jen. 1844. S. 338 f.

[3]) Zu der Annahme, Paulus wolle mit dem Ausdrucke *τὰ σώματα ὑμῶν* die sinnliche, zur Sünde reizende Natur bezeichnen, mag nun bei der Darstellung derselben zum Opfer an eine Ertödtung des alten Menschen (Melanchthon, Pareus), oder an eine Hingabe zur Veredlung (Köllner) gedacht werden, ist nicht nur kein Grund in dem Zusammenhange der Stelle vorhanden, sondern dagegen spricht auch, dass die niedere Lebensrichtung von Paulus nie durch *σῶμα*, sondern durch *σάρξ* bezeichnet wird. Vgl. Rückert, Comm. über den Brief Pauli an die Römer, Leipz. 1839. B. II. S. 164.

Menschen wesentlich zugehörig, auch für den Dienst Gottes in Anspruch genommen werden muss.

Diese Ansicht des Apostels spricht sich dann endlich auch in Röm. 6, 12. 13. aus: *Μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι, εἰς τὸ ὑπακούειν (ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ*[1]). *Μηδὲ παρεστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα ἀδικίας τῇ ἁμαρτίᾳ· παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας, καὶ τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ.* Denn wenn die Glieder des Leibes, sei es, dass hier *σῶμα* im eigentlichen Verstande genommen, oder dass es, — was als das Richtige sich herausstellen wird, — im bildlichen Sinne, wobei ja doch eine bestimmte Anschauung von der Leiblichkeit zum Grunde liegt, von dem Lebenszustande der Person gefasst wird, eben so wohl als Waffen zum Kriegsdienste für Gott, als zum Kriegsdienste für die Sünde dargestellt werden können; so kann der Leib nicht Quelle der Sünde, in ihm nicht primitiv das Princip des Bösen enthalten sein.

Freilich kann leicht unsre Stelle selbst, besonders wenn sie mit Röm. 6, 6. und Col. 2, 11. verglichen wird, den Schein erwecken, als sehe Paulus den sterblichen Leib als etwas Verächtliches nicht nur, sondern mit dem Gegensatze gegen Gott Behaftetes an, das vernichtet oder ausgezogen werden müsse (*ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας*

---

[1]) Die Worte *ταῖς ἐπιθ. αὐτοῦ* glaube ich mit Griesbach außer in Rücksicht auf urkundliche Rechtfertigungsmittel streichen zu müssen, indem ich *αὐτῇ* ergänze, weil es schwierig ist, bei Paulus zu denken: *ἐπιθυμίαι τοῦ σώματος*, da er sonst *ἐπιθ. τῆς σαρκὸς* sagt. Vgl. hiebei David Schulz, die christl. Lehre vom heil. Abendmahl u. s. w. A. 2. Leipz. 1831. S. 93.

Röm. 6, 6., *ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκὸς* Col. 2, 11.), wenn ein Leben in der Gottesgerechtigkeit zu Stande kommen solle. Allein bei näherer Ansicht schwindet dieser Schein. Sowohl Col. 2, 11., als Röm. 6, 6. steht in Mitten einer bildlichen Darstellung, in welcher die Bekehrung mit dem Tode und der Auferstehung Christi verglichen wird. Nehmen wir nun an, — was die meisten neueren Ausleger[1]) zugestehen und worauf ja jener Schein sich gründet, — dass *σῶμα* den Leib des Menschen in beiden Stellen bedeute, so muss sowohl die *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος*, als das *ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα* vom Sterben, Getödtetwerden, nicht aber in der Bedeutung von: den Leib seiner Kraft und Macht berauben, die Triebe desselben dem Geiste unterwerfen, genommen werden. Denn abgesehen davon, dass dem *σῶμα* keine Macht der Triebe zugeschrieben werden kann[2]), fordert dies der Zusammenhang in beiden Stellen, durch welche der oben bemerkte Vergleich sich hindurchzieht. Da nun aber an beiden Stellen vergleichungsweise von Paulus gesprochen wird, so kann auch das Tödten und Ausziehen des Leibes nur bildlich gemeint sein. Mithin lässt sich auch das *σῶμα* nicht eigentlich fassen. Indess dürfen wir nun wohl nicht zu der Annahme schreiten, dass Paulus, da er an beiden Stellen eben vorher vom Gekreuzigtwerden, beziehungsweise Begrabenwerden spreche, der Sünde einen Leib beilege, die Masse derselben als einen Leib darstelle, welcher in dem Tode des

---

[1]) Bei der Stelle Röm. 6, 6. z. B. Bengel, Scholz, Rückert, de Wette, Meyer, Fritsche.

[2]) Vgl. die Beobachtungen, die David Schulz a. a. O. S. 90 ff. gemacht hat.

alten Menschen des Lebens beraubt worden, bei der Wiedergeburt ausgezogen ist[1]). Denn dagegen streitet Röm. 6, 12. das ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι, wodurch es sehr wahrscheinlich wird, dass V. 6. das σῶμα auch vom Leibe des Menschen, nicht der Sünde gesagt sei. Vielmehr muss das σῶμα vom Leibe des Menschen im bildlichen Sinne verstanden werden, in welchem es nur seinen Lebenszustand bezeichnen kann, und zwar sowohl V. 6., als V. 12. und ebenfalls Col. 2, 11. Der Sinn ist dann dieser: Der alte Mensch ist mit Christo gekreuzigt, damit der Lebenszustand, welcher Sünde hat (der Sünde zugehörig ist), vernichtet sei[2]). Wollte Paulus den Lebenszustand des alten Menschen plastisch hinstellen, so konnte er's in einem Zusammenhange, wo vom Gekreuzigt- oder Begrabenwerden die Rede war, nur, indem er den Ausdruck σῶμα gebrauchte, und es ist hiebei an den Unterschied zwischen Leib und Geist in der Weise, als ob der Geist an der Sünde keinen Antheil habe, nicht im Entferntesten zu denken[3]). So ist denn aber auch Röm.

---

[1]) J. Müller a. a. O. B. I. S. 398 hat diese Annahme für unbedenklich gehalten, obwohl er doch zugiebt, dass das σῶμα den wirklichen Leib des Menschen bedeute. Die Mischung des Bildes, welche so entsteht, scheint mir zu künstlich.

[2]) So Col. 2, 11. der fleischliche Lebenszustand (σῶμα τῆς σαρκὸς) wird wie ein Kleid ausgezogen.

[3]) Einen solchen Unterschied kann man nicht fern halten von der dem Gedanken unserer Stelle zum Grunde liegenden Anschauung des Apostels, wenn man auch, wie neuerdings Lipsius, — die paulinische Rechtfertigungslehre, Leipz. 1853, S. 129, — unter Anschluss an die Auslegung Meyer's, welcher unter dem σῶμα τῆς ἁμαρτίας den dem Principe der Sünde angehörigen Leib, den von der Sünde beherrschten Körper versteht, gethan hat, die Wendung gebraucht: nicht der Leib als physischer Organismus an sich solle vernichtet werden, sondern insofern be-

6, 12. das *σῶμα θνητὸν* in derselben bildlichen Weise zu nehmen. Es ist der sterbliche (nicht zu leben, sondern zu sterben bestimmte) Lebenszustand im Gegensatze zu dem Lebenszustande nach der Auferstehung (— versteht sich, dass auch dieser im bildlichen Sinne gedacht werde —). Der Apostel hat hier V. 11. gesagt: So haltet dafür, dass ihr todt seid der Sünde, aber lebend Gotte. Man erwartet nun, dass er, anknüpfend an das Bild von der Kreuzigung und dem Auferstehen Christi, durch welches er den Römern V. 2. ff. die höhere Ansicht, welche sie von sich in ihrer Gemeinschaft mit Christo, in die sie durch die Taufe eingetreten sind, haben sollen, deutlich gemacht hat, die Ermahnung werde folgen

---

treffe ihn dieses Gebot, als er *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* sei, und dann die Meinung des Apostels dahin erläutert: „Wird die *σάρξ* mit ihren Lüsten und Begierden gekreuzigt, Gal. 5, 24., wird statt des Princips der *σάρξ* das Princip des *πνεῦμα* uns eingepflanzt, so ist damit eigentlich auch physisch ein ganz neuer Organismus hergestellt. Die Functionen des Körpers sind neue, seine Lebensthätigkeiten ganz verschiedene von den früheren, selbst die äußere Gestalt und Erscheinung ist umgestaltet und verklärt. So ist das *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* auch physisch dadurch wirklich vernichtet." Indess zu dem *παλαιὸς ἄνθρωπος*, welcher gekreuzigt ist, damit das *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* vernichtet sei, gehört nicht bloß der von der Sünde beherrschte Körper, sondern der *μολυσμὸς σαρκὸς καὶ πνεύματος* (2 Cor. 7, 1.). Außerdem weis't das *ἡμᾶς* in dem *τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ*, wodurch der finis abolitionis angegeben wird, darauf hin, dass bei dem *σῶμα* nicht im eigentlichen Sinne einseitig an den Körper im Gegensatze zum Geiste zu denken sei. Vgl. das V. 13. mit *σῶμα ὑμῶν* parallel gebrauchte *ἑαυτούς*. Endlich muss, ob Paulus die Anschauung von der Herstellung auch eines ganz neuen physischen Organismus mit der Kreuzigung der *σάρξ* gehabt habe, sehr zweifelhaft erscheinen, wenn man daran denkt, dass er die Christen als *ἁγίους* betrachtet und doch auch bei diesen nur von einem *σῶμα τῆς ταπεινώσεως* weiß, der erst bei der Parusie in das *σῶμα τῆς δόξης* umgestaltet werden soll.

lassen: Demnach (eben weil ihr euch gleichsam als bereits Gestorbene und Wiedererstandene anzusehen habt) wandelt wie solche, die gestorben und wiedererstanden sind. Die zweite Seite des Bildes finden wir denn auch in dem zweiten Gliede der Ermahnung V. 13.: *παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας*, wandelt so als ob ihr schon auferstanden wäret. Die erste Seite des Bildes dagegen finden wir in dem ersten Gliede der Ermahnung: *Μὴ οὖν βασιλ. ἡ ἁμ. ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι* nicht unverändert wieder. Paulus konnte sie in der Ermahnung nicht gebrauchen. Denn sie würde gelautet haben: Wandelt *ὡς νεκροὶ*, stellet euch Gotte dar als *νεκροὺς*, was er nicht sagen wollte. So musste die erste Seite des Bildes, wenn dieses auch in der Ermahnung festgehalten wurde, doch sich umgestalten. Sie tritt in negativer Form hervor: *Μὴ οὖν βασ. ἡ ἁμ. ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι*. Dass unter dem *σῶμα* nicht der Leib im buchstäblichen Sinne verstanden werden könne, geht nun daraus hervor, dass mit diesem Ausdrucke parallel V. 13. *ἑαυτοὺς* gebraucht wird. Man kann daher im Allgemeinen zugeben, dass es: in euch, in eurer Person bedeute. Nur darf dabei nicht vergessen werden, dass der Apostel eben im Rückblick auf V. 6., wo er den mit der Sünde behafteten Zustand als das zu tödtende Leibesleben des Menschen im Gegensatze zu dem neuen, verklärten Leben nach dem (geistigen) Aufgestandensein mit Christo bezeichnet hat, hier das *σῶμα* in derselben bildlichen Redeweise wieder aufnimmt. Auf V. 6. weis't zugleich der Ausdruck *θνητῷ* zurück, der ebenfalls parallel geht mit dem *ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας* V. 13. Dass derselbe nicht gleichbedeutend sei mit *νεκρὸς*, nehmen wohl

die meisten neueren Ausleger an[1]). Er bedeutet: „sterblich". Mögen wir aber zurückblicken auf V. 6. oder an die Parallele denken, so empfiehlt sich uns die Erklärung, wonach „sterblich" so viel ist, als „zum Sterben bestimmt". Paulus konnte nun aber nicht sagen: Es herrsche demnach die Sünde nicht ἐν ὑμῖν τοῖς θνητοῖς, in euch, die ihr zu sterben bestimmt seid, weil er an den eigentlichen Tod nicht dachte, worauf dies nur zu beziehen gewesen wäre, sondern den Tod in bildlicher Weise im Sinne hatte. Daher gebraucht er den Ausdruck, der sofort an das Bild erinnert: ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι. Der Sinn ist aber dieser: Es herrsche nun (da ihr auf Christi Tod getauft, euer Leibesleben, wie es das des alten Menschen ist, dem Tode verhaftet ist, und ihr euch als der Sünde Gestorbene anzusehen habt) die Sünde nicht mehr in eurem (einmal) dem Tode verhafteten Lebenszustande[2]).

Haben wir nun aber bei der Auslegung der Stellen Röm. 6, 6. 12. 13. und Col. 2, 11. das Richtige getroffen; so verschwindet aus ihnen der Schein sowohl, dass Paulus den Sitz der Sünde nur im Leibe gesehen habe, was nach

---

[1]) S. Tholuck, Comm. S. 319. Rückert, Comm. B. I. S. 328. Fritsche, Comm. T. I. p. 399 sqq. Baumgarten-Crusius, Comm. S. 179 f. u. A.

[2]) Baumgarten-Crusius sagt im Comm. zu der Stelle: „Θνητὸν bedeutet in jedem Falle etwas Verächtliches". Er hat Recht; denn es ist damit auf den Grund angespielt, weshalb die Sünde abzulegen sei. Aber auch deshalb, weil in dieser Rücksicht θνητὸν mit σῶμα verbunden ist, kann dieses nur in uneigentlicher Bedeutung verstanden werden. Denn das wirkliche σῶμα des Menschen kann vom Apostel bei seiner Ansicht von der Auferstehung (s. S. 117 ff.) nicht in dem verächtlichen Sinne, welchen der Zusammenhang fordert, θνητὸν genannt werden.

Rückert[1]) unläugbar sein soll, als auch dass er den menschlichen Leib, das σῶμα ψυχικὸν in einem wesentlichen Zwiespalte mit dem Geiste stehend angesehen habe.

Noch mehr aber wird eine derartige Ansicht von dem Lehrgehalte Pauli dadurch ausgeschlossen, dass er Leibhaftigkeit dem Menschen für die ganze Zukunft seiner Entwicklung, wenn auch in verhältnissmäßig veränderter Form, so wesentlich und unentbehrlich[2]) erachtet, dass ihm im Resultate der Entwicklung Geist und (Natur) Leib real geeinigt erscheinen.

Dähne[3]) freilich findet überall bei Paulus die Vorstellung eines Mittelzustandes zwischen dem Tode und der Auferstehung, und sieht, wie in dem κοιμᾶσθαι 1 Thess. 4, 13. den Mangel an klarem Bewusstsein, so in der γυμνότης 2 Cor. 5, 3. die Körperlosigkeit jenes Zustandes angedeutet. Allein wenn auch feststeht, dass Paulus sich einen Mittelzustand zwischen dem Tode und der Auferstehung, (die er vermöge seiner Ansicht von der Parusie Christi hier auf Erden erwartete,) gedacht habe; so lässt sich doch nicht nachweisen, dass er sich ihn als körperlos vorgestellt habe. Vielmehr ergiebt sich gerade aus 2 Cor. 5, 1 ff. das Gegentheil. Um dies darzuthun, müssen wir den Gedankengang dieser Stelle vorlegen. Zugestanden ist, dass Paulus Cap. 4 bis 5, 8. das ausspricht, was ihn, beziehungsweise alle die, welche im Wirken für Christi Sache Bedrängnisse, Leibes-, Todesgefahren

---

[1]) A. a. O. B. I. S. 317.

[2]) Vgl. Beck, die christl. Lehrwissenschaft nach den bibl. Urkunden. Th. I. Stuttg. 1841. S. 197 ff.

[3]) Entwicklung des paulin. Lehrbegriffs. S. 179 ff.

auszustehen haben, aufrecht hält. — Am Schlusse des 4ten Cap. *Διὸ οὐκ ἐκκακοῦμεν κτλ.* giebt er als Grund des Muthes an, dass unser innerer Mensch gewinnt, indem der äußere unter Todesgefahren aufgerieben wird. Das Leiden bringt uns eine überschwengliche ewige Herrlichkeit zuwege. Denn an ein Vernichtetwerden ist nicht zu denken. Wir wissen, dass, falls unser irdisches Zelthaus zerstört sein wird, wir einen Bau haben von Gott, ein Haus nicht mit Händen gemacht, ein ewiges, im Himmel. (Wenn wir aber wissen, dass wir ein solches Wohnhaus bekommen, so ist ja zur Muthlosigkeit aller Grund verschwunden). Denn in diesem Zelthause seufzen wir, indem wir die himmlische Behausung überanzuziehen (*ἐπενδύσασθαι*, also auf dem Wege der Verwandlung unmittelbar in den Zustand der Verklärung überzugehn) begehren, **obgleich** wir ja, wenn wir die himmlische Behausung **anziehen**, nicht nackt (körperlos) werden erfunden werden (sie wird ja auch ein Körper sein)[1]. Oder ist es nicht

---

[1]) So glaube ich die Stelle: *εἴγε καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα* fassen zu müssen. Mit Recht weis't de Wette — s. kurze Erklärung der Briefe an die Cor. Leipz. 1841. S. 194. — die durch Lachmann wieder hervorgezogene Lesart *εἴπερ* zurück, wie auch die Erklärung von *γυμνοὶ*, wonach dies so viel, als *τῆς δόξης γεγυμνομένοι* oder entblößt von guten Werken, vom Rocke der Gerechtigkeit bedeuten soll, (eine Erklärung, die bes. Usteri a. a. O. S. 392 f. „Wir sehnen uns nach der Überkleidung, welches Ereigniss aber für uns wünschenswerth ist nur unter der Bedingung oder Voraussetzung, dass wir, obwohl bekleidet, nicht in einem anderen Sinne werden nackt erfunden werden“ in Schutz genommen hat). De Wette erklärt: „wenn nämlich auch (wirklich) bekleidet, wir nicht nacket (körperlos) werden erfunden werden; d. h. wie wir denn voraussetzen, dass jene himmlische Behausung auch ein Körper sein werde“. Hiebei kommt indess nicht nur kein klarer Gedankengang heraus, sondern es wird das *ἐνδυσάμενοι*, das, wie aus der Zusammenstellung von *ἐπενδ.*, *ἐνδ.*, *ἐκδ.* hervorgeht, eine zu *ἐπενδ.*

so, dass wir, die wir (noch) im Zelthause sind, eben deshalb seufzen, weil wir eine Entkleidung[1]), ein Auswandern aus dem Körper fürchten, und es vorziehen, im Körper zu bleiben bis zur Parusie Christi, wo wir den schmerzhaften Akt des Todes nicht zu bestehen haben, damit das Sterbliche verschlungen werde vom Leben? (Was wollen wir denn aber irgend wie uns ängstigen! Sollen wir im irdischen Leibe bis zur Wiederkunft Christi bleiben oder nicht; wir überlassen das ruhig Gott.) Gott ist's, der uns in eben dieses (das

---

und ἐκδ. im Gegensatz stehende Bedeutung haben muss, willkürlich in dem allgemeinen Sinne von bekleidet genommen, und das καὶ so gefasst, dass es bedeuten soll, die Überkleidung ist eine wirkliche Bekleidung, was doch nicht angeht. Die von mir aufgestellte Erklärung wäre falsch, wenn, was de Wette zu meinen scheint, εἴγε καὶ nicht obschon, obgleich bedeuten könnte. Allerdings ist es richtig, dass εἴγε wenn denn (als gewisse Voraussetzung) bedeutet. Vgl. Herm. Viger, p. 834: „Εἴπερ, quod nos wenn anders dicimus, ita ab εἴγε, quod nos dicimus wenn denn, differt, quod εἴπερ usurpatur de re, quae esse sumitur, sed in incerto relinquitur, utrum iure an iniuria sumatur, εἴγε autem de re, quae iure sumta creditur". Es liegt dies in dem γε. Allein εἰ καὶ bedeutet quamquam. Vgl. Herm. Viger p. 832: „Non idem est, utrum καὶ εἰ, an εἰ καὶ dicas. Καὶ εἰ est etiam si, et καὶ refertur ad ipsam conditionem, eamque indicat non certam esse: etiam tum, si. Quare καὶ εἰ usurpatur de re, quam sumi tantum a nobis ut veram indicamus: ut καὶ εἰ ἀθάνατος ἦν, etiam si immortalis essem: non de re, quam esse veram indicamus, ad quod exprimendum adhibetur εἰ καὶ: εἰ καὶ θνητός εἰμι, quamquam mortalis sum. Hat dies nun aber seine Richtigkeit; so kann es weiter keine Schwierigkeiten machen, dass zwischen εἰ und καὶ das γε eingeschoben ist. Es hat seine naturgemäße Stellung und seine gewöhnliche Bedeutung (— unser ja, wobei das, was man als wahr hinstellt, als von Anderen concedirt oder aus Früherem folgend, als anderweitig gewiss angenommen wird).

[1]) ἐκδύσασθαι drückt den Akt des Ausziehens des irdischen Körpers aus. Aus diesem Worte kann also nicht gefolgert werden, dass Paulus gemeint habe, man bleibe ausgezogen, körperlos bis zur Auferstehung.

Sterbliche) hinein bereitet hat (von dem es also abhängt, uns weiter darin zu lassen), und er ist's zugleich, der uns das Unterpfand des Geistes gegeben hat, (der uns also die innere Gewißheit, Bürgschaft ertheilt hat, dass, wenn wir sterben, wir nicht vergehen, vielmehr ein πνευματικὸν σῶμα haben werden). So sind wir denn überall getrost, und, indem wir wissen, dass wir, so lange wir im Leibe einheimisch sind, (den wir ja eben deshalb, weil wir ihn als unsre Heimath anzusehn gewohnt sind, nicht gern verlassen,) wir in der Fremde, vom Herrn getrennt sind; so wünschen wir lieber auszuwandern aus dem Leibe und daheim zu sein bei dem Herrn. Die Argumentation des Apostels ist also in der Kürze diese: Die Auflösung des Körpers durch den Tod darf uns nicht schrecken; denn 1) wir haben nach dem Tode auch einen Körper und zwar einen besseren. 2) Wenn es nun auch schmerzhaft sein mag, das irdische Wohnhaus zu verlassen, und man deshalb, da man die himmlische Behausung bei der Parusie Christi auch bekommt, wünschen kann, diese zu erleben; so 3) muss man doch, indem man mit Ergebung Gotte anheimstellt, wie er's fügt, ob man den himmlischen Leib unmittelbar oder durch den schmerzhaften Tod vermittelt bekommt, wünschen, diesen Schmerz zu haben, wenn man bedenkt, dass man dann eher zum Herrn kommt.

Wenn nun aber gleich aus dieser Stelle, in welcher Paulus gerade das Haben eines Körpers nach dem Tode[1])

---

[1]) Dähne, welcher in den Worten εἴγε καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα den Grund sieht, warum Paulus gerade in der Weise nach der Erfüllung jener Hoffnung auf einen neuen Körper verlangt, dass dieser noch mit dem irdischen sich vereinige, „weil er in diesem Falle

als etwas Tröstliches darstellt, bei der so eben vorgetragenen Erklärung, welche allein den fortschreitenden und klaren Gedankengang derselben erkennen zu lassen scheint, hervorgeht, dass er einen körperlosen Mittelzustand, da er sie schrieb, sich nicht gedacht haben könne; so ist doch zu prüfen, ob nicht an anderen Stellen von einem solchen die Rede sei.

In dem Briefe an die Philipper spricht Paulus die Sehnsucht aus, abzuscheiden und bei Christo zu sein. 1, 23. *Συνέχομαι δὲ ἐκ τῶν δύο, τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι, καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι· πολλῷ γὰρ μᾶλλον κρεῖσσον.* Sodann spricht Paulus in demselben, indem er erklärt, dass er sich dem Tode Christi gleichgestalte, d. h. wo es nöthig sei, denselben Tod der Aufopferung wie er leide, sein demüthiges Streben aus, zur Theilnahme an der Auferstehung zu gelangen, (welche er sich durch jenes sittliche Streben bedingt

---

niemals für einige Zeit körperlos sein werde", verwischt bei dieser Erklärung theils den Unterschied von *ἐνδυσ.* und *ἐπενδ.*, lässt theils das *καὶ* nicht zu seinem Rechte kommen, und sieht sich genöthigt, die Worte „für einige Zeit" einzuschalten, welche nicht aus dem Satze des Paulus selbst hervorspringen. Sodann aber muss er bei seiner Annahme, dass Paulus, als er diese Stelle schrieb, noch einen Mittelzustand der Körperlosigkeit sich gedacht habe, zu der Behauptung seine Zuflucht nehmen, dass in den Worten des 8ten Verses: *θαῤῥοῦμεν δὲ καὶ εὐδοκοῦμεν μᾶλλον κτλ.* darüber, ob ein solcher Mittelzustand zukünftig sein werde oder nicht, gar nichts angedeutet sei. Es sei bloß ausgesprochen, dass immer das Wandeln zum Herrn die Seele mit Freude erfüllen müsse. Allein wenn nach dem Tode ein körperloser, halbbewusster Zustand eintreten soll; kann das ein Wandel zum Herrn genannt werden, ein Schauen (*διὰ εἴδους* V. 7.)? und kann Paulus so gedankenlos geschrieben haben, dass er V. 8. den V. 2 und 3. ausgesprochenen Wunsch nach plötzlicher Verwandlung auf Erden ganz unberücksichtigt lässt? Denn diesem nach muss er, wenn er einen körperlosen Mittelzustand annimmt und erst nach der Auferstehung den himmlischen Leib erwartet, vorziehen, zu leben, da er's sich ja möglich denkt, die Parusie zu erleben.

dachte). 3, 11. Εἴπως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τῶν νεκρῶν. Endlich findet sich in demselben die tröstliche Erwartung der Parusie des Herrn, der den Leib der Erniedrigung umgestalten werde. 3, 20. 21. Ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει· ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν[1]). Je nach dem Zusammenhange seiner Gedanken erscheint ihm also herrlich das Verwandeltwerden bei der Parusie oder, falls diese nicht erlebt wird, die Auferstehung, oder auch das Hingehn zu Christo. Die nähere Gemeinschaft mit Christo ist dabei immer die Hauptsache. Wie diese nach dem Tode sein werde, ob mit einem Körper oder ohne Körper, darüber sagt er in diesem Briefe nichts. Aber lässt sich nicht schließen, er werde, da er, wenn er die nähere Gemeinschaft mit Christo sich denkt bei der Parusie und bei der Auferstehung, einen verklärten Leib im Sinne hat, auch bei der näheren Gemeinschaft mit ihm, nach welcher er, den Wunsch, zu sterben, ausdrückend verlangt, an dem Besitze eines solchen nicht gezweifelt haben?

Im ersten Briefe an die Corinther, in welchem Paulus Cap. 15. sehr ausführlich von der Auferstehung der Todten redet, und zwar von ihrer Wirklichkeit, ihrer Nothwendigkeit und ihrer Möglichkeit, verknüpft er dieselbe ausdrücklich mit der Parusie, und zwar so, dass er erklärt: Die, welche bis

---

[1]) Es darf hier nicht mit de Wette, kurze Erkl. u. s. w. S. 209, daran gedacht werden, dass Christus den Einen als Lebenden, den Andern als Auferstandenen umgestalten werde. Von der Auferstehung ist hier nicht die Rede, und nirgends sonst tritt die Ansicht in den Briefen Pauli heraus, dass wir, wenn wir auferstanden sind, nun erst einen andern Leib bekommen.

zum Eintritt derselben gestorben sind, werden auferstehen unverweslich und die, welche noch leben, werden verwandelt werden. V. 52. οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι, καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα. Wenn er nun von denen, die der Verwandlung als dann Lebende bedürfen, sagt, dass das Verwesliche anziehen muss das Unverwesliche (δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν); folgt daraus nicht, dass die, welche auferstehen werden als ἄφθαρτοι, bereits das Unverwesliche angezogen haben, also einen himmlischen Körper besitzen und nicht erst, wenn sie auferstehen, der Verwandlung des verweslichen Körpers in den unverweslichen bedürfen? Man vgl. V. 44. Σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. Freilich wie Paulus die Auferstehung sich gedacht habe, ob die Todten aus ihren Gräbern hervorgehen, ob das Kommen auf die Erde von irgendwoher mit einem himmlischen Leibe ihm Auferstehung sei, ob er gemeint habe, dass der himmlische Leib im Augenblicke der Auferstehung mit dem aus dem begrabenen hervorgehenden vereinigt werde, darauf wird man vergeblich die Antwort in Pauli Schriften suchen. Er hat solche Fragen der Neugier nicht beantwortet. Genug, es ist ihm gewiss: Stirbt er, so kommt er in nähere Gemeinschaft zu Christo, bekommt einen himmlischen Leib, mit welchem er bei der Parusie Christi aufersteht[1]); bleibt er leben, so ist er freilich noch von der näheren

---

[1]) wieder hervorgeht, wieder sichtbar wird, wobei nicht zu untersuchen und zu pressen, an welchem Orte er so lange gewesen ist und in welcher Weise er sichtbar wird. Er ist bei Christo gewesen. Da ist alles geistig; in dieser Rücksicht hören die irdischen Fragen auf; er ist auch bei der Auferstehung bei Christo, da hat das irdische Sehen auch aufgehört. Dies Auferstehen ist der dunkle Punkt bei Paulus in

Gemeinschaft mit Christo ausgeschlossen, diese wird ihm aber bei seiner Parusie zu Theil, und der irdische Körper, obgleich er nicht stirbt, wird doch auch zu einem himmlischen.

Die einzige Stelle, in welcher die Vorstellung des Apostels eine andere zu sein scheint, ist 1 Thess. 4, 13—18. Das Phantasiebild, durch welches Paulus hier die Parusie zu veranschaulichen sucht, ist dies: Christus steigt vom Himmel hernieder (καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ). Unter dem Schalle der Tuba erstehen zuerst die im Glauben an Christus Entschlafenen[1]). Sodann werden die, welche noch am Leben sind, zugleich mit ihnen hingerückt auf den Wolken dem Herrn entgegen in die Luft[2]). Und so werden wir allezeit mit dem

---

seiner Lehre von der Unsterblichkeit. Er kam von der Erwartung der Parusie, die Paulus, wenn auch in gewisser Beziehung geistig fasste, doch immer noch auf einem endlichen Schauplatze sich vorgehend dachte. Daher mussten die geistigen und sinnlichen Anschauungen sich mischen, und daher konnte er das Problem, das entstand, wenn er fragte: Wie verhält es sich mit den Lebenden und wie mit den Todten bei der Parusie? nicht anders, als so lösen, dass er den irdischen Leib jener in einen himmlischen sich verwandeln, den himmlischen Leib dieser hier sichtbar werden liess, wobei die Frage nach der Möglichkeit von beidem nicht weiter zu erörtern stand, da beides aus dem Verhältnisse seiner Vorstellung von dem Hier und Dort (dem Vordemtode und Nachdemtode) zur Vorstellung von der Parusie mit Nothwendigkeit hervorging.

[1]) Von einer ersten und zweiten Auferstehung ist nicht die Rede.

[2]) Bei den Juden dachte man sich verschiedene Himmelsregionen, zuerst den Wolkenhimmel, dann den Äther, dann den Himmel, worin der göttliche Thron stand. Paulus macht sich die Parusie so anschaulich, dass er Christum und seine Gläubigen in der mittleren Region zusammenkommen lässt, freilich gewiss nicht, um dort zu bleiben, sondern damit diese mit ihm zum absoluten Reiche Gottes, in den Himmel gehen. Vgl. Aug. de civit. XX, 20. 2.: — non sic accipiendum est tanquam in aëre nos dixerit semper cum Domino mansuros, quia nec ipse utique ibi manebit, quia veniens transiturus est, venienti quippe

Herrn zusammensein. Dieses Bild weis't allerdings darauf hin, dass Paulus sich einen Zwischenzustand der Verstorbenen gedacht habe, wo sie nicht beim Herrn sind. Sie kommen erst zu ihm bei der Auferstehung; (ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ, Gott wird sie durch Christum mit ihm führen, nämlich zum Leben, um bei ihm zu sein; denn nicht kann es heißen: mit ihm zusammen auf den irdisch-geistigen Schauplatz des Reiches Gottes, εἰς ἀέρα, da Christus nicht auf die Erde herunterkommt, sondern die Auferstandenen mit denen, welche noch am Leben sind, ihm entgegengerückt werden). Hier finden wir keine Theorie über Verwandlung des Körpers, keine Hinweisung auf einen himmlischen Körper, keine Bemerkung über ein Auferstehen als Unverwesliche. Die ganze Anschauung ist eine andere, als in den übrigen Briefen. Die Reflexion ist noch fern, ob es wünschenswerther sei, auf der Erde bis zur Parusie zu bleiben oder zu sterben; denn es wird als gewiss angenommen, dass die Parusie bald eintritt. Nur die Reflexion darauf herrscht hier, ob, wenn die Parusie eintritt, auch wohl die Verstorbenen Theil an Christo haben, nicht im Nachtheil zu denen stehen werden, welche noch leben. Ist man nun mit Baur[1]) der Ansicht, dass die Thessalonicherbriefe nicht vom Paulus herrühren können; so stellt 1 Thess. 4, 13. 14. unsre Behauptung, dass Paulus sich nicht einen körperlosen Zustand

---

ibitur obviam, non manenti. Der wesentliche Gedanke, der in diesem Phantasiebilde liegt, ist der, dass der Zustand, welcher mit der Parusie eintritt, kein irdischer, sondern ein verklärter, wenn auch zunächst bis zur letzten Entscheidung endlicher sein wird.

[1]) S. dess. Paulus, der Apostel Jesu Christi. Stuttg. 1845. S. 480 ff.

gedacht habe, gar nicht in Frage. Schreibt man dagegen sie dem Paulus zu; so kann man nur sagen: Wie damals, als er sie verfasste, der Mittelzustand von ihm gedacht sei, darüber enthält unsre Stelle nichts; denn es wird darauf gar nicht reflectirt. Das aber ist zuzugeben, dass, indem dem Apostel die Gewißheit der baldigen Parusie schwand und er anfing, an den Tod zu denken, seine Reflexion weiter ging und seine hier noch ziemlich im Allgemeinen sich haltende Anschauung von dem künftigen herrlichen Zustande im Besonderen sich weiter bildete, so dass nun die Vorstellung von dem unmittelbaren Gehen zu Christo, von dem sofortigen Besitze eines himmlischen Leibes in den Vordergrund trat und die Vorstellung von dem Auferstehn sich mehr vergeistigte[1]), wobei ihr natürlich die sinnliche Anschaulichkeit, welche sie in unserer Stelle hat, schwinden musste[2]).

Es lässt sich nun freilich nicht verkennen, dass die Leibhaftigkeit, welche der Apostel dem Menschen für die Zukunft der näheren Gemeinschaft mit Christo in einem verklärten Zustande beilegt, von ihm nicht als eine solche gedacht wird, wie sie dieser hier auf Erden vor dem Tode, beziehungsweise vor der Verwandlung besitzt. Die sterbliche Natur, die aus irdischen Stoffen bestehende Leiblichkeit kann am Reiche Gottes nicht Theil nehmen. 1 Cor. 15, 50. *Τοῦτο δέ φημι, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύνανται,*

---

[1]) Dass 1 Cor. 15, 23. noch von einer Fortsetzung des Lebens auf dieser Erde (Usteri) gesprochen werde (nach der Auferstehung) lässt sich aus den dort sich findenden Worten nicht schließen.

[2]) Vgl. Usteri, Entwickelung des paul. Lehrb. S. 359. 360., welcher eine fortschreitende Veränderung in der Vorstellung des Paulus annimmt.

οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ. Der zukünftige Körper muss dem unvergänglichen, lebenskräftigen, verherrlichten Zustande im Reiche Gottes entsprechen, ein überirdischer, himmlischer Organismus, ein solcher sein, dessen Lebenskraft nicht die *ψυχή*, sondern das *πνεῦμα τοῦ θεοῦ* ist, das, wie es Christum erfüllt hat, so die an ihn Gläubigen durchdringt und ihren Leib ähnlich macht dem verklärten Leibe Christi. 1 Cor. 15, 42 ff. *σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ. Σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ· σπείρεται ἐν ἀσθενίᾳ, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν.* 2 Cor. 5, 1. — *οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροποίητον, αἰώνιον, ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* Phil. 3, 21. *Ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν (εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸ) σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ κτλ.*

Indess wie entschieden auch die Differenz des irdischen und des himmlischen Leibes von Paulus behauptet wird; so ist doch damit die Behauptung irgend welcher Identität beider nicht ausgeschlossen[1]). Dass diese bei ihm sich finde, geht theils daraus hervor, dass er von einer Verwandlung derer, welche bei der Parusie noch am Leben sind (1 Cor. 15, 51. *πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα;* Phil. 3, 21.; 2 Cor. 5, 2.

[1]) Vgl. die treffliche Bemerkung J. Müller's a. a. O. B. I. S. 362: „Unstreitig lässt sich die Einheit des endlichen Geistes und der Natur in einem durchaus gesunden Sinne behaupten, was die Theologie des Christenthums nur läugnen könnte, wenn sie die Bedeutung seiner Auferstehungslehre vergessen hätte. In dieser Lehre liegt doch offenbar dieses, dass im letzten Resultat Geist und Natur so vollkommen Eins sein sollen, dass diese als *σῶμα πνευματικόν* dem Geiste durchaus nicht mehr irgendwie als ein Äußerliches und Fremdes gegenüberstehen, sondern ihm schlechthin adäquat sein wird als seine vollkommene Erscheinung und Offenbarung".

ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες)[1] spricht, theils aus dem Bilde, das er 1 Cor. 15, 35 ff. gebraucht, um die Möglichkeit der Auferstehung anschaulich zu machen. Das Samenkorn selbst, welches wir säen, sagt er, geht nicht wieder auf, sondern eine Pflanze, welche sich aus demselben entwickelt hat. Wenn es ihm bei dieser Analogie gleich besonders darauf ankam, das Entstehen eines verschiedenen Organismus darzuthun; so hätte er sie doch nicht gebrauchen können, wenn nicht seine Anschauung die gewesen wäre, dass aus dem Körper bei seinem Vergehen etwas von ihm Verschiedenes, doch aber seines Wesens durch die Kraft Gottes erzeuget würde[2].

Endlich ist 1 Cor. 6, 13. 14. zu beachten, wo Paulus die Beschönigung bestreitet, welche Manche in der christlichen

---

[1]) Vgl. hier, was Baur im Paulus rc. Stuttg. 1845. S. 648 f. über die himmlische Behausung, 2 Cor. 5, 1 f. sagt: „Soll der Mensch auch künftig nicht nackt und ohne Leib sein, soll er nur einen andern, aus besserem Stoffe bestehenden Leib haben, so kann, da dieser künftige Leib doch auch wieder mit dem jetzigen irgendwie identisch sein muss, auch wenn derselbe abgebrochen wird, nur auf der Grundlage desselben erbaut sein kann, die bevorstehende Veränderung nur als eine Überkleidung gedacht werden. Es bleibt also zwar die substanzielle Persönlichkeit des Menschen auch dem Leibe nach, was aber irdisch an ihr ist, fällt hinweg und sie wird so zum Himmlischen verklärt. Was der Mensch auch schon im jetzigen Leben ist, aber nur an sich, in dem inneren verborgenen übersinnlichen Grunde seiner leiblichen Existenz, das tritt jetzt auch in die Wirklichkeit heraus“.

[2]) Vgl. Dähne, Entwickelung des paul. Lehrbegriffs S. 184. gegen die Bemerkung Usteri's in dess. Entw. des paul. Lehrb. S. 357: „Hier ist freilich zu bemerken, dass das Bild die Ähnlichkeit überschreitet; denn durch den Samen reproducirt sich immer wieder die gleiche Pflanze; der begrabene Leib des sterblichen Menschen hingegen soll einen Samen enthalten, aus dem ein ganz anderer und unvergänglicher Leib hervorgeht“. Vgl. außerdem von Cölln's biblische Theologie. Leipz. 1836. B. II. S. 243.

Freiheit für die Hurerei suchten. Er giebt hier die Anwendung des allgemeinen Lehrsatzes *πάντα μοι ἔξεστιν* auf die Speisen zu, indem diese zu den organischen Bedürfnissen gehören, welche auf die (sittliche) Persönlichkeit, die ja unsterblich sei, keine Beziehung haben. *Τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ, καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν· ὁ δὲ Θεὸς καὶ ταύτην καὶ ταῦτα καταργήσει.* Indem er nun aber die Anwendung jenes allgemeinen Satzes auf die Hurerei negiren will, sagt er, der Leib und die Hurerei stehen nicht in solchem Verhältnisse zu einander, wie der Bauch und die Speise, insofern der Leib für den Herrn (als sein Glied, Werkzeug) ist, und der Herr für den Leib (um ihn zu einem solchen zu heiligen, als solches zu gebrauchen), und daher, wie dieser auferwecket ist, zur Auferstehung bestimmt, also nicht vergänglich. *Τὸ δὲ σῶμα οὐ τῇ πορνείᾳ, ἀλλὰ τῷ κυρίῳ, καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι. Ὁ δὲ Θεὸς καὶ τὸν κύριον ἤγειρε, καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.* Freilich setzt hier der Apostel nicht *τὰ σώματα ἡμῶν*, sondern *ἡμᾶς* wegen der Parallele mit *τὸν κύριον*, aber da dieser Satz einen Beweisgrund enthält, warum das *σῶμα* nicht in demselben Verhältnisse zur *πορνείᾳ* stehe, wie der Magen zur Speise, so liegt in dem *ἡμᾶς* eine ganz bestimmte Beziehung zu dem Leibe. Der Magen ist vergänglich, der Leib nicht. Wie dieser Beweisgrund nur verständlich ist, wenn man daran denkt, dass die Hurerei nicht bloß ein gewisses leibliches Organ, sondern den ganzen Leib angehet (*ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ, ἓν σῶμά ἐστιν*), so deutet er auf das Bestimmteste darauf hin, dass der Apostel, wenn er auch die einzelnen Organe des Leibes (Magen) mit zu dem *θνητὸν* gerechnet hat,

doch, da er den Leib, welcher durch das Huren verunreinigt werden kann, als zur Auferstehung bestimmt bezeichnet, eine — immerhin mystische — Identität des Auferstehungsleibes und des irdischen Körpers angenommen habe.

Steht nun aber fest, dass Paulus dem Menschen für sein Leben in der näheren Gemeinschaft mit Christo nach dem Tode, beziehungsweise nach dessen Parusie in einem höheren Zustande einen Leib und zwar einen wenn gleich von dem irdischen verschiedenen, doch irgend wie mit ihm identischen, vindicirt; so können wir nicht wohl annehmen, dass er den Grund der Sünde in der schöpferischen Anordnung Gottes gesehen habe, wonach der Geist zu seiner Naturbasis den Leib und das sinnliche Bewusstsein in der Entwicklung einen Vorsprung hat vor dem Gottesbewusstsein, so dass aus dem durch Gott gesetzten wesentlichen Zwiespalte zwischen Leib und Geist mit Nothwendigkeit, wenn gleich unter der Form der Willkür, die Sünde hervorgeht.

Denn sollen Geist und Leib im Resultate der Entwicklung so Eins sein, dass das *σῶμα*, welches wir erhalten, dem Geiste nicht nur nichts principiell Entgegengesetztes, sondern nicht einmal ein ihm bloß Äußerliches, sondern in seine Herrlichkeit Aufgenommenes und von ihm Durchstrahltes, ein *σῶμα πνευματικὸν* sein wird; so müssen sie es auch schon an sich sein, d. h. im göttlichen Verstande, welcher die Ziele aller Entwicklungen, die Ideen, die sie zu realisiren haben, auf ewige Weise anschaut[1]), und so müssen sie, bei allem realen Unterschiede, welchen jene ideale Einheit nicht nur er-

[1]) Vgl. J. Müller a. a. O. B. I. S. 362 f.

trägt, sondern fordert, von Vorn herein im Menschen und für den Menschen so zusammengeordnet sein, dass die endliche Einheit nicht nur möglich, sondern ihrem Anfange nach bereits wirklich vorhanden ist, d. h. der Geist des Menschen muss von Vorn herein im Stande sein, die Natur, Materie, welche nicht die Producentin desselben, sondern nur die irdische Basis und Vermittlerin seines Erscheinens ist, zu sich in ein solches Verhältniss zu setzen, dass er ihr nicht unterliegt, sondern sie mehr und mehr durchwohnt, um, wenn das Wesen dieser Welt vergangen ist (1 Cor. 7, 31.), an sich die ideale Einheit von Geist und Natur persönlich darzustellen (*σῶμα πνευματικόν*).

Dass dieser Rückschluss aber nicht willkürlich von uns gemacht, sondern in den Anschauungen des Apostels selbst begründet sei, dürfte dadurch bestätigt werden, dass Paulus sowohl, wo er auf das *τέλος* aller Dinge, als auf unser *τέλος* reflectirt, dies mit dem Rückblick auf den Entstehungsgrund aller Dinge thut, Röm. 11, 36. *Ὅτι ἐξ αὐτοῦ, καὶ δι᾽ αὐτοῦ, καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα*, 1 Cor. 8, 6. *εἷς θεὸς ὁ πατὴρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτὸν*, worin sich ein Zusammenschaun von Anfang und Ende kund macht, bei welchem dieses auf jenen sich zurückbiegt und jener auf dieses nicht als auf ein wesentlich Anderes, sondern als auf seine wahre Explication hindeutet, und dass nur in dem Zusammenhange dieser Ansicht die von ihm vorgetragene Lehre verständlich ist, dass auch die außermenschliche Welt[1]) zu gött-

[1]) Die Geschichte der Erklärung des Wortes *κτίσις* s. bei Reiche, Versuch einer ausführl. Erklär. des Briefes Pauli an die Römer. Th. II. Gött. 1834. S. 207. Tholuck, Comm. zu dems. Br. S. 433. Die

licher Herrlichkeit verklärt werden soll, so dass Gott einst Alles in Allem ist, d. h. Alles ganz mit sich selbst durchdringt[1]).

Oder will man hiegegen sagen[2]): jene Endeinheit, welche Paulus lehrt, schließe mit Nichten einen Anfang der persönlichen Creatur aus, bei welchem diese noch unmittelbar durch die Materie obruirt, in ihrer Persönlichkeit alterirt, also sündig ist; denn dies sei eben nur der Anfang der Schöpfung des Menschen; diese sei auf diesem Punkte noch nicht geschlossen; es sei vielmehr eine Stufe, welche durch den weiteren Schöpfungsprocess zu überschreiten und wieder aufzuheben sei; es finde das Wort: Non datur saltus in rerum natura hier seine Geltung; der Schritt vom bloßen Thiere bis zum wahren, d. h. wirklich geistigen Menschen (wie wir ihn im Erlöser anschauen) sei ein ungeheurer, und eben darum nicht Ein Schritt; solle kein Sprung stattfinden, so gehe der Weg von jenem zu diesem nothwendig über den animalischen und sündigen Menschen hinweg; die Schöpfung des Menschen zerfalle in zwei große Stadien, von denen das erste mit dem ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκὸς, dem Ἀδὰμ, ὃς ἐγένετο εἰς ψυχὴν ζῶσαν, dem bloß natürlichen, animalischen, sün-

Gründe dafür, dass darunter die leblose Natur verstanden werden müsse, scheinen mir entscheidend zu sein. Über den Zusammenhang der menschlichen Fehlentwicklung und der Mißtöne in der Natur s. interessante Bemerkungen in Steffens Religionsphilosophie Th. II. S. 65. G. Forster, kleine Schriften Th. III. Dagegen Rosenkranz Aufsatz: Die Verklärung der Natur in Baur's Zeitschrift für specul. Theol. B. II. S. 257 ff.

[1]) Vgl. Köstlin, der Lehrbegriff des Evang. und der Briefe Johannis u. s. w. S. 294.

[2]) Vgl. Rothe a. a. O. Th. II. S. 216 f.

digen beginne, und das zweite, in welchem jene sich vollende, erst mit dem δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, dem ἔσχατος Ἀδὰμ, ὃς ἐγένετο εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν (1 Cor. 15, 45 ff.) anhebe; — so lässt sich dagegen erwiedern: Es würde damit dem Paulus der Gedanke eines ungeheuren Widerspruchs in der schöpferischen Wirksamkeit Gottes zugemuthet. Den Gedanken eines Sprunges darin hat er. Denn wenn er die Menschen Akt. 17, 28. 29., ganz abgesehen von der geschehenen Erlösung, Wesen göttlichen Geschlechtes nennt; so meint er, dass sie ihrem Verhältnisse zu Gott nach qualitativ verschieden sind von allem, was Natur heißt. In dieser Rücksicht giebt es keinen Übergang vom Thiere zum Menschen. Dieser ist nicht nur, nachdem sein Begriff in Christo realisirt ist, unendlich verschieden und erhaben über jenes; er ist es bereits in dem Momente, wo er geschaffen ist. Nun ist freilich auch der Schritt vom Menschen, wie er seinen Anlagen nach ist, bis zum Menschen, wie er in reinster Entfaltung derselben ist, ein ungeheurer. Aber, was Gottes Wirksamkeit dabei betrifft; so wäre die Schöpfung des zweiten, heiligen Menschen keine Vollendung der Schöpfung des Menschen, wenn dieser im Anfange ein sündiger war, keine Realisirung des Begriffs des Menschen, sondern der zweite Mensch wäre ein qualitativ, seinem Wesen und Begriff nach dem ersten Menschen entgegengesetzter, wäre, wenn der erste ein ἄνθρωπος, kein ἄνθρωπος. Allein was berechtigt uns denn, bei dem Gegensatze, welchen Paulus 1 Cor. 15, 45 ff. zwischen dem ersten und letzten Adam macht, den ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκὸς als den sündigen zu fassen? Es tritt dabei ja der Vergleich zwischen dem sündigen und dem heiligen Men-

schen durchaus nicht hervor. Sondern auf die Frage: Mit was für einem Leibe werden die Auferstandenen bekleidet sein? giebt er die Antwort: mit einem pneumatischen, mit eben solchem, wie ihn Christus nach seiner Auferstehung hat, wobei die Analogie des Vergleichs zwischen Adam und dem auferstandenen Christus — denn von diesem, und nicht von dem Christus vor der Auferstehung, ist hier allein die Rede, vgl. V. 20—22, — ihm dient, die Möglichkeit und Gewißheit darzuthun, dass wir einen von dem jetzigen Leibe verschiedenen erhalten können. Also muss von diesem Vergleiche jeder Gedanke fern gehalten werden, der mit dem Nachweise, den Paulus dadurch beabsichtigt, nicht stricte zusammenhängt. Seine Meinung ist die: So wie wir mit Adam, so lange wir in diesem Zustande vor der Auferstehung sind, einen aus Erde gebildeten und aus Staub bestehenden Leib haben — V. 48. *Οἷος ὁ χοϊκὸς, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί* — [1]); so werden wir mit Christo dem Auferstandenen, wenn wir auferstanden sind, einen himmlischen, pneumatischen Leib haben — *καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι.* Dass Paulus an dieser Stelle gar nicht der Sünde als der Ursache des Todes gedenkt, auf ihr Verhältniss zum ersten und zweiten Adam gar nicht reflectirt, ist einfach daraus zu erklären, dass diese Reflexion mit seinem Nachweise

---

[1]) Dass Paulus unter dem *χοϊκὸς* nicht den primitiv sündigen Menschen verstanden haben könne, geht aus diesem Satze hervor. Denn unter *οἱ χοϊκοὶ* versteht er offenbar auch die Christen, welche der Auferstehung harren. Diese sind ja aber des Geistes Gottes theilhaftig, und wenn auch noch nicht vollkommen, doch nicht sündig mehr in dem Sinne, wie der erste Adam.

der Möglichkeit und Gewissheit eines (pneumatischen) Leibes nach der Auferstehung eben gar nichts zu thun hatte[1]).

Wo aber Paulus, wie Röm. 5, 12. dieses Verhältnisses der Sünde zum ersten und zweiten Adam gedenkt, da spricht er sich über den Zusammenhang der Sünde Adams mit der Sünde der nachfolgenden Menschen in einer Weise aus, dass daraus eher geschlossen werden kann, dass er Adam als selbstständigen Ursprung der Sünde, denn als von Natur dazu mit Nothwendigkeit getriebenen Anfang der Sünde betrachtet habe. Wir entnehmen diese Behauptung aus den Worten: *Δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰςῆλθεν.* Der Ausdruck *ἡ ἁμαρτία* macht hier für unsre Frage keine Schwierigkeit, man möge dabei an die Thatsünde Adams als eines vereinzelten Factum's denken, was eine falsche Abstraction wäre[2]), oder darunter, was allein richtig ist, die Sünde überhaupt, das Sündigen[3]) verstehen. Ausgeschlossen ist durch den Zusammenhang der Stelle durchaus der Begriff der Sündhaftigkeit, Sündfähigkeit[4]). Bedeutsam aber sind für sie die Worte *δι'* (*ἑνὸς ἀνθρ.*) und *εἰς τὸν κόσμον εἰςῆλθεν.* Verstehen wir nämlich unter dem *κόσμος*, wie es richtig ist, die Menschheit[5]), lassen wir dabei die Präpo-

---

[1]) De Wette, kurze Erklär. der Briefe an die Corinther. Leipz. 1841. S. 141, erklärt dies aus dem theoretischen, gewissermassen physikalischen Ideengange des Apostels an unsrer Stelle.

[2]) Vgl. Tholuck, Comm. zum Römerbrief. S. 422.

[3]) Vgl. Baumgarten-Crusius, Comm. S. 149. Rückert, Comm. Th. I. S. 253. Schmid, exegetische Bemerkungen über Röm. 5, 12. in Tübing. Zeitschrift für Theologie, 1830, H. 4. S. 174.

[4]) Vgl. Fritsche, P. ad Rom. ep. T. I. p. 289.

[5]) Vgl. Rückert, a. a. O. S. 253. Tholuck, a. a. O. S. 245 f.

sition διὰ in ihrer Weise gelten, wonach sie, mit dem Genitiv verbunden, zunächst locale Bedeutung hat, dann aber wohl das Mittel, Vermittelnde, aber nicht die erste Ursache bedeutet[1]), und berufen wir uns auf den Gegensatz von *εἰς τὸν κόσμον εἰςῆλθεν* und *ἐπὶ πάντας ἀνθρώπους διῆλθε;* so erscheint der erste Mensch nur als Medium der Sünde für die Menschheit dergestalt, dass wir Veranlassung haben, entweder den Ursprung der Sünde in einer anderen Sphäre des Universums zu suchen und anzunehmen, dass dem Apostel eine Reflexion der Art, wie sie sich hier dem Origenes darbietet, welcher fragt: ubi erat peccatum, priusquam huc introiret? vorgeschwebt habe[2]), oder die göttliche Ordnung, wonach zunächst ein animalischer, sündiger Mensch geschaffen werden musste, ehe mit dem Eintritt des Erlösers der Schöpfungsprocess sich vollenden konnte, als die Ursache der Sünde, den ersten Menschen als das willenlose Werkzeug ihres Entstehens, das unfreie Mittel ihrer Einführung in die Menschheit zu denken. Indess um diese Auffassung der Stelle, bei welcher allein die Ableitung der Sünde aus der ursprünglichen Unfreiheit dem Apostel nicht schon um dieser Stelle willen abgesprochen werden müsste, niederzuschlagen, bedarf es nur der Berufung auf V. 19. *Ὥσπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί· οὕτω καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κα-*

---

[1]) Vgl. in Bezug auf den Gebrauch bei Classikern K. W. Krüger, griech. Sprachlehre für Schulen. Berlin 1845. S. 293 f.

[2]) In diesem Sinne könnte die im folgenden Theile zu entwickelnde Ansicht vom Ursprunge der Sünde, welche ihn in dem in einer außerzeitlichen Existenz geschehenen Abfalle gut geschaffener Wesen sieht, sich dieser Stelle bedienen.

τασταθήσονται οἱ πολλοί, wo, während der Gehorsam Christi als Medium der Gerechtigkeit der Vielen hingestellt wird, im Gegensatz dazu der Ungehorsam Adams als Medium der Sünde der Vielen betrachtet wird. Denn es wäre Unsinn, die Sünde, die Todbringerin, als Ungehorsam zu bezeichnen und zugleich sie aus angeschaffener Unfreiheit entstehen zu lassen, Gott zu ihrem Urheber zu machen. Dabei können wir immerhin zweifelhaft lassen, ob der Ausdruck εἰςῆλθεν mehr bedeute, als esse incoepit[1]), insofern damit immer nur gesagt sein würde, daß das Sündigen, ehe es auf diesem Theile des Universums geschah, bereits anderwärts statt gefunden habe; ja wir können selbst jene Bedeutung des διὰ unangefochten lassen, insofern ja, wenn auch dabei Adam als Medium des Eintritts der Sünde in die Menschheit gesetzt wird, er damit nicht schlechtweg als unfreies zu fassen ist, da auch die Freiheit in dieser Beziehung als Medium gedacht werden kann.

So aber können die aus 1 Cor. 15. und Röm. 5. entlehnten Einwendungen in keiner Weise zweifelhaft machen, daß es dem Lehrgehalte des Apostels zuwider ist, die Sünde als durch die Schöpfung verursacht zu betrachten.

---

[1]) Vgl. Fritsche, (wie er, Reiche, de Wette, Baumgarten-Crusius,) P. ad Rom. ep. T. I. p. 289: „Formula εἰςέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον nihil nisi esse incipere (Sap. 2, 24. 14, 14. 2 Joh. 7. Hebr. 10, 5. Clemens Rom. ep. I. ad Cor. c. 3 fin.) valet. Intrat homo in mundum, quum nascitur (2 Joh. 7.), res, ubi aut vim suam primum exercet, ut ὁ θάνατος (Sap. 2, 24.), aut primum committitur, ut facinus (ἡ ἁμαρτία). Unde peccatum per eum hominem in mundum ingressum est, qui primus peccavit, i. e. per Adamum“.

Weiter aber pflegt die Theorie, nach welcher das Böse aus der ursprünglichen Unfreiheit mit Nothwendigkeit hervorgehen soll, mit einer solchen Ansicht von Gottes Regierung zusammenzuhängen, nach welcher das Böse als Mittel zum Zweck in die Entwicklung der Menschheit verwoben erscheint. Da soll der Durchgang durch die Sünde als ein in den Begriff des Werdens der Welt wesentlich gesetzter und durch ihn selbst ausdrücklich geforderter sein, so dass, was vom niedrigeren Standpunkte als ein Mißlaut vernommen wird, auf dem höheren einklingt in die Harmonie des Ganzen. Die Sünde ist danach etwas bloß Relatives, nur in einer Beziehung Seiendes, nämlich in der Beziehung unseres Thuns auf unser Bewusstsein vom göttlichen Gesetze. Vor Gott ist sie ein Entwicklungsprocess, dem allgemeinen Gesetze der Evolution zu subsumiren, das, im ganzen Weltall herrschend, für die empfindenden Wesen aber von Wehen begleitet ist. Die Sünde ist die Geburtswehe, unter welcher die Sittlichkeit geboren wird. Erscheint sie auch subjectiv immer häfflich und schmerzlich; so konnte doch Gott sie bei der Leitung der Welt zu ihrem Ziele nicht entbehren. Die Nothwendigkeit des Durchgangs durch die Sünde ist so nur eine scheinbare Unvollkommenheit, in Wahrheit aber eine positive Vollkommenheit, weil nur so der wahre Mensch entstehen kann, nach dessen Eintritt jene Nothwendigkeit im stetigen Verschwinden begriffen ist. Die vollkommene göttliche Offenbarung in Christo ist Erweis und Rechtfertigung zugleich der Unentbehrlichkeit der Sünde. Im ewigen unbedingten Rathschlusse Gottes ist die Sünde als bedingende Voraussetzung der Erlösung zu denken. Gott hat die Sünde teleologisch geordnet, damit die

Gnade wäre. Kann der an Christum Gläubige sich nicht verbergen, dass die eigenthümlich christliche Herrlichkeit und Tiefe der Offenbarung und Erkenntniss Gottes und namentlich seiner Liebe und Gnade und die eigenthümlich christliche Innigkeit seiner Gottesliebe schlechterdings durch die Erlösung in Christo, eben damit aber auch durch die menschliche Sünde bedingt ist; so steht nichts entgegen, dass er den Satz sich aneigne: O felix culpa Adami, quae meruit talem et tantum habere redemptorem!

Dass diese Gedanken mit der Anschauung des Apostels von der göttlichen Weltregierung zusammentreffen, hat man verschiedentlich aus den Darstellungen desselben entnehmen zu dürfen gemeint, in welchen theils das Böse neben dem Guten, theils die Steigerung des Ersteren als göttliche Ordnung, und die Erlösung als im ewigen Rathschlusse Gottes gegründet erscheint.

In ersterer Hinsicht hat man sich auf 1 Cor. 11, 19. 2 Tim. 2, 20. Röm. 9, 18. 11, 7; 1, 24 ff. und 2 Thess. 2, 11. 12. berufen.

Allerdings sieht Paulus 1 Cor. 11, 19. eine göttliche Ordnung[1]) darin, dass der Zwiespalt in der Gemeinde als Spaltung hervortrete, damit die reinen Christen als solche offenbar werden. Allein wenn er gleich so der Entstehung von Spaltungen eine teleologische Nothwendigkeit beilegt (δεῖ

---

[1]) Wenn de Wette, — kurze Erkl. der Briefe an die Corinther, Leipz. 1841, S. 95. —, das δεῖ von der Natur- oder Schicksalsnothwendigkeit erklärt, so hat dies nur im Gegensatze zur sittlichen, den er macht, Sinn, und lässt sich nicht von einer Nothwendigkeit deuten, die etwa außerhalb der göttlichen Ordnung läge.

γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι, ἵνα οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν); so lehrt er doch damit keineswegs, dass das Sein dieser Spaltungen in der göttlichen Ordnung begründet sei, vielmehr wird dasselbe dabei vorausgesetzt. Diese teleologische Nothwendigkeit ist also in der einmal vorhandenen Macht der Sünde begründet, nicht diese in jener.

Was aber 2 Tim. 2, 20. *Ἐν μεγάλῃ δὲ οἰκίᾳ οὐκ ἔστι μόνον σκεύη χρυσᾶ καὶ ἀργυρᾶ, ἀλλὰ καὶ ξύλινα καὶ ὀστράκινα· καὶ ἃ μὲν εἰς τιμὴν, ἃ δὲ εἰς ἀτιμίαν*, betrifft; so liegt hier keineswegs die Absicht vor, das Vorhandensein der Sünde zu erklären, sondern es wird hier allein auf diese als eine thatsächlich bestehende Rücksicht genommen, und von diesem Standpunkte aus die äußere Gemeinschaft der Christen mit einem großen Hause verglichen, in welchem etliche Gefäße zu Ehren, etliche aber zu Unehren sind. Aus dieser Vergleichung lässt sich in keiner Weise der Schluss ziehen, dass dies auf religiös-sittlichem Gebiete die wahre Ordnung, also Gottes Einrichtung sei. Zumal geht aus V. 21. hervor, dass, indem Paulus es dem eigenen Verhalten zuschreibt, dass Jemand ein *σκεῦος εἰς τιμὴν* werde (— *ἐὰν οὖν τις ἐκκαθάρῃ ἑαυτὸν ἀπὸ τούτων, ἔσται σκεῦος εἰς τιμὴν* —), er die entgegengesetzte Beschaffenheit auch nur als durch das eigene Verhalten bedingt sich vorgestellt haben kann.' Offenbar aber würde man den Vergleich des Paulus zu weit ausdehnen, wenn man das *εὔχρηστον τῷ δεσπότῃ* mit de Wette[1]) erklären wollte: „nützlich dem Herrn, insofern nämlich ihr (der Gefäße der Ehren) Gebrauch ihm besonders wichtig

[1]) S. kurze Erklär. zum Brief an Titus, Timotheus u. s. w. S. 43.

und direct zweckdienlich ist; denn auch die Gefäße der Unehre sind ihm (obschon indirect) nützlich." Denn V. 20. ist mit keinem Worte auf die Nützlichkeit der verschiedenen Gefäße hingedeutet, und wie könnte man, was doch bei jener Auffassung nur consequent wäre, das ἡγιασμένοι und εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένοι, das mit dem εὔχρ. τ. δ. zusammengestellt ist, durch ein Insofern erläutern? Mithin sagt auch diese Stelle, in welcher die Thatsache der Sünde anerkannt, aber entschieden auf die Lossagung von ihr gedrungen wird, nichts, woraus sich erweisen ließe, dass Paulus irgend wie die Nothwendigkeit des Bösen behauptet habe.

Leichter können die Stellen Bedenken erregen, in denen die Steigerung der Sünde auf Gottes Zweck und Ursache zurückgeführt erscheinet.

Denn wenn doch Röm. 9, 18. 11, 7. der Zustand der Verstockung als ein Werk Gottes von Paulus betrachtet wird —, ὃν δὲ θέλει, σκληρύνει, — οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν, καθὼς γέγραπται· „Ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς πνεῦμα κατανύξεως, ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν καὶ ὦτα τοῦ μὴ ἀκούειν", ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας —; was soll dann der Annahme entgegenstehen, dass auch der Anfang der Sünde als sein Werk zu betrachten sei? Indess achten wir bei der ersten Stelle auf den Zusammenhang, in welchem die σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν erwähnt werden, an denen Gottes Macht und Zorn erzeigt werden soll, und vergleichen dieselbe mit Sap. 12, 20., als deren Nachbildung sie erscheint[1]); so finden wir, dass in ihr weder von einer ewigen Bestimmung

[1]) Vgl. Nitzsch, System der christlichen Lehre. 6. A. Bonn 1851. S. 295 ff.

Einzelner zu einem Zustande der Verdammniß die Rede ist, noch daß Gottes Zweck und Ursache in den Ungerechten absoluter und unmittelbarer Weise in ihr gedacht ist. Vielmehr indem Paulus auf Pharao's Verstockung zurückgeht, welche im Exodus 7, 13. 22. 8, 15. 32. 9, 12. 10, 20. 27. zuerst als Selbstverstockung und dann als Verstockung durch Gott dargestellt wird, und außerdem im Verlaufe beider Stellen die unsittlichen Folgerungen aus der göttlichen Bestimmung der Ungerechten entschieden bestreitet, giebt er zu erkennen, daß er Gottes Zweck und Ursache in den Ungerechten nur relativer und mittelbarer Weise gefaßt wissen wolle. Das *ὃν θέλει, σκληρύνει* 9, 18. streitet keineswegs, wie Meyer[1]) gegen Olshausen meint, mit der Ansicht, daß das Verstocken von Seiten Gottes schon die Anfänge des Bösen bei den Menschen voraussetzt. Durch die Hervorhebung der freien Willkür Gottes soll nur jedes Anrecht des menschlichen Strebens auf Gottes Huld zurückgewiesen, keineswegs aber eine absolute göttliche Bewirkung der menschlichen Sünde gesetzt werden.

Anderweit tritt die Steigerung der Sünde ganz bestimmt unter dem Gesichtspunkte der göttlichen Strafgerechtigkeit auf. So wird Röm. 1, 24. der Umstand, daß der Mensch im heidnischen Leben sich unter das Thier herabgewürdigt hat, als eine Preisgebung desselben von Seiten Gottes in Unreinigkeit dargestellt, — *διὸ καὶ παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν εἰς ἀκαθαρσίαν κτλ.* —. Mögen wir hier bei dem *παρέδωκεν* an eine effective

---

[1]) S. krit. exeget. Commentar über das N. T. Abth. 4. Gött. 1836. S. 218.

Vollziehung der rücksichtlich der Folgen der Sünde gesetzten Ordnung durch Gott denken (Meyer, Tholuck), oder (mit Origenes, Chrysostomus, Koppe, Morus, Rosenmüller, Schott, Schultheß) darin nur den Begriff der göttlichen Zulassung ausgedrückt finden, oder endlich darin die Ansicht ausgesprochen sehen, daß Gott seinen heiligen Geist von denen, die ihn nicht, wie sie sollten, geehret, genommen und sie die Folgen ihrer Sünde habe tragen lassen (Calov, Rückert); in jedem Falle wird nicht zu verkennen sein, daß das tiefere Versinken in die Sünde auf die göttliche Leitung zurückgeführt wird, welche indicialiter die Bösen durch ihr böses Thun immer mehr im Bösen sich verlieren läßt. Einen ähnlichen Gedanken haben wir denn auch 2 Theß. 2, 11. 12., wo Paulus als Strafe derer, welche aus Lust an der Ungerechtigkeit der Wahrheit des Evangeliums den Glauben beharrlich verweigern, dies darstellt, daß Gott ihnen wirksame Kraft der Verführung sendet, welche sie verleite, der Lüge Glauben zu schenken — *διὰ τοῦτο πέμπει αὐτοῖς ὁ θεὸς ἐνέργειαν πλάνης εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει κτλ.* —.

Wie groß auch die Schwierigkeiten sein mögen, welche in der Vorstellungsweise, daß Gott die Sünde durch Sünde straft, unverkennbar[1]) liegen; so springt doch sofort in die Augen, daß es in der That rein unbegreiflich wäre, wie die Vollziehung des auf Gott zurückgeführten Entwicklungsgesetzes der Sünde, nach welchem es „der Fluch des Bösen ist, daß es ewig Böses zeugt", als Vollziehung einer Strafe von

---

[1]) Vgl. J. Müller, die christliche Lehre von der Sünde. B. II. S. 560 f.

Paulus sollte aufgefasst sein, wenn die Sünde ihrem Ursprunge nach als nothwendig zu betrachten wäre. Denn der Begriff der Bestrafung setzt die Sünde als etwas, für deren Entstehen der, welchen jene trifft, verantwortlich ist. Vgl. Röm. 2, 6. 3, 5. 7, 14. Volle Anwendung findet hier J. Müller's Wort[1]): „Strafte Gott sein Geschöpf wegen eines Wollens und Thuns, das er selbst verursacht hat, so würde er sein eignes Thun verdammen, womit in unserm Bewusstsein von Gott der zerstörendste Widerspruch gesetzt wäre. Peccati ultor non peccati autor." Außerdem aber mag an eine Bemerkung erinnert werden, welche Guil. Estius[2]) zu Röm. 1, 24. gemacht hat. Er schreibt: „Dices: Author est Deus omnis poenae: Si ergo quaedam peccata sunt etiam poenae peccatorum, consequens est ut etiam peccatorum author sit. Respondeo, quemadmodum id non sequitur ex eo quod omnis actionis author est Deus, licet quaedam actiones peccata sint, ita nec sequitur ex eo quod author est omnis poenae, licet quaedam poenae sint peccata. Nam sicut omnis actionis author est, ut actio quaedam est, non ut peccati deformitatem habet: ita author est omnis poenae, quatenus justae punitionis habet rationem, non quatenus etiam peccatum esse contingit".

Wenn endlich bei Paulus die Erlösung als im ewigen Rathschlusse Gottes gegründet dargestellt wird, was nach Stellen, wie 1 Cor. 2, 7. *λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν*, Eph. 1, 4. — *καθὼς ἐξε-*

---

1) A. a. O. B. I. S. 279.
2) L. l. f. 17.

λέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου nicht zu bezweifeln ist; so folgt auch daraus keineswegs, dass Paulus die Sünde als bedingende Voraussetzung der Erlösung in der Weise gedacht habe, als sei die Sünde selbst durch den ewigen Rathschluss Gottes bestimmt, und habe Gottes herrliche Macht in ihrer ganzen Fülle sich nur am Dasein und Wirklichwerden des Bösen offenbaren können. Allerdings würde dies folgen, wenn sich erweisen ließe, dass dieser ewige Rathschluss Gottes nach Paulus nur ein logischer wäre, und die Geschichte nur ein unselbstständiger Wiederschein des göttlichen Willens. Allein wir werden uns leicht überzeugen können, dass nach Paulus jener ewige Rathschluss als ein ethischer und die Geschichte als ein lebendiges Wechselverhältniss zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Willen zu fassen ist, dem gemäß der Modus, wie die ewig unbedingt beschlossene Offenbarung der göttlichen Liebe in Christo als Erlösungsoffenbarung hervortritt, auf einer durch die Selbstbestimmung der Menschen bedingten, also nicht auf einer ewigen unbedingten, sondern auf einer ökonomischen Nothwendigkeit beruht.

Dass dies sich so verhalte und demnach die Ansicht des Apostels von Gottes Regierung eine durchaus andere sei, als diejenige, welcher die Theorie vom Ursprunge der Sünde des Menschen bedarf, nach der diese absolut unentbehrlich, nothwendig ist im Zusammenhange der göttlichen Leitung, wird eine unbefangene Betrachtung folgender Momente des paulinischen Lehrgehalts, welche eine Stellung Gottes zur Sünde zeigen, bei welcher diese unmöglich durch seine Regierung bezweckt oder verursacht sein kann, nicht zu verkennen vermögen.

Wir haben freilich bei Paulus keine so ausdrückliche Erklärung, wie bei Jakobus 1, 13—17[1]), dass Gott Niemanden zum Bösen versuche. Allein Gottes Heiligkeit, durch welche die Vorstellung, dass Gott Urheber des Bösen in den Menschen sei, ausgeschlossen wird, ist doch die Voraussetzung dabei, wenn Paulus die Sünde, das Fleischlichgesinntsein als Feindschaft wider Gott bezeichnet, Röm. 8, 7. *τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν*, und die Unerlös'ten als Feinde Gottes hinstellt, Col. 1, 21. *καὶ ὑμᾶς, ποτὲ ὄντας ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς*, und Röm. 5, 10. *Εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ κτλ.* Denn wie kann ich in einem von Gott verursachten oder bezweckten Zustande irgend wie sein Feind heißen? Darf man hier sagen: Vor Christo waren die Sünder auch nicht Feinde Gottes, — sondern da war die Sünde in der Ordnung, also eine Freundschaft Gottes; erst mit der Vollendung des Schöpfungsprocesses in Jesu, — nachdem nun Gott den Heraustritt aus der Sünde will, wird sie als ein Beharren in einer früheren, aber jetzt nicht mehr bezweckten Ordnung Gottes eine Feindschaft wider ihn? Dies mag im Ernste Niemand, der nicht Gott der sonderbarsten Willkür zu zeihen von seinem Systeme aus berechtigt zu sein meint, behaupten wollen.

Wie aber die Sünde auf Seiten des Menschen von Paulus als Feindschaft wider Gott dargestellt wird, so erscheint ferner bei ihm als ihr Correlat auf Seiten Gottes

---

[1]) Vgl. Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel. B. II. S. 755.

die ὀργὴ θεοῦ[1]), der wider die Sünder gerichtete Affect seiner heiligen Liebe, vermöge dessen er gegen die, welche sein Gebot verletzen, entsprechende Strafe verhängt. Diese Strafgerechtigkeit manifestirt sich in einem fortgehenden Acte gegen jegliche Gottlosigkeit und Unsittlichkeit von Menschen, welche die Wahrheit durch Immoralität niederhalten, Röm. 1, 18. Und während am Tage des Gerichts, wer Christo wahrhaft angehört, mit ihm offenbar wird in Herrlichkeit, kommt wegen des unsittlichen Wesens, des Wollustlasters und der Habsucht, der Zorn Gottes über die, welche das Evangelium verwerfen, Col. 3, 6., vgl. Eph. 5, 6. Bleibt der Sünder eine Zeit lang straflos in Folge des Reichthums der göttlichen Güte, Geduld und Langmuth, so wird dieser ihm zum Reichthume des Zorns am Tage, da Gottes gerechtes Richten enthüllt wird, Röm. 2, 5. 8.; wogegen die, welche gerechtfertigt sind in Christi Blut, mit Zuversicht erwarten dürfen, dass sie durch ihn von dem Zorne Gottes werden errettet werden, Röm. 5, 9. 1 Thess. 1, 10. Bedenkt man nun, dass nach der Auffassung des Apostels die göttliche ὀργὴ nicht etwa nur gegen den gekehrt ist, welcher das ihm in Christo dargebotene Heil verschmäht, wobei immer noch der Grund der ὀργὴ darein gesetzt werden könnte, dass der Mensch auf einer Stufe, die überschritten werden soll, verbleibt, sondern dass die Richtung Gottes, das seinem Willen nicht Homogene aus seiner Gemeinschaft auszustoßen, ganz allgemein gegen die Sünde

[1]) Über die Bedeutung des Worts vgl. Tholuck, Comm. zur Bergrede 1833, zu Mtth. 5, 22. Harless, Comm. über den Brief Pauli an die Epheser, Erl. 1834. S. 168 f. Meyer, krit. exeget. Comm. Abth. 4, Gött. 1836. S. 39.

gewandt ist, dass unter ihr alle stehen, insofern sie abgewichen sind, vgl. Eph. 4, 17—19., 2 Tim. 3, 2—7. und die Stellen, in welchen, wie Röm. 5, 12 ff. der *θάνατος* als Strafe der *ἁμαρτία* dargestellt wird, — und dass von ihr eben nur die loskommen, welche gerechtfertigt werden im Glauben; so muss man wohl sagen, dass durch die dem Begriffe der *ὀργὴ θεοῦ* bei dem Apostel zum Grunde liegende Anschauung von dem göttlichen Thun jeder verursachende Antheil an der Entstehung der Sünde von Gott ausgeschlossen werde. Denn jene *ὀργὴ* ist nicht zu denken ohne die Voraussetzung der Schuld auf Seiten des Menschen[1]), wie denn auch der Apostel auf diese ausdrücklich Bezug nimmt, wo er des Vorhandenseins der Sünde gedenkt, vgl. Röm. 1, 19. 21. 28. 32. 2, 1. 15. 3, 19. 23. Von Schuld des Menschen aber kann da im wahren Sinne des Wortes nicht die Rede sein, wo die Sünde als nothwendiger Durchgangspunkt, ja Ausgangspunkt der menschlichen Entwicklung betrachtet wird.

Von besonderer Wichtigkeit aber ist sodann, wie Paulus Röm. 3, 5—8. das Denken des Bösen als eines Mittels zum Guten, eines Mittels, die göttliche Herrlichkeit um so heller in's Licht zu stellen[2]), als ein frevelndes

---

[1]) Vgl. J. Müller, die christliche Lehre von der Sünde. B. I. S. 217 ff.

[2]) Vgl. Roos Einleitung in die bibl. Gesch. Th. I. §. 71: „Das Gewissen scheint sich zu empören, wenn man denken soll, viele Engel und Menschen haben Staatsopfer der besten Welt werden müssen, sie haben bös werden müssen, damit die Welt die beste würde. Gott hat die Sünde zum Voraus verboten, hat gewollt, dass die Welt ohne Sünde sei — wenn man nun behauptet, dass, was Gott wolle, das Beste sei, so muss eine Welt ohne Sünde die beste sein. Freilich hat Gott die Sünde zugelassen, und seine Zulassung — gehört nicht zur besten Welt, sondern

Denken abweis't, das, so lange göttliche Wahrheit und Gerechtigkeit bestehe, sich selbst verdamme. *Εἰ δὲ ἀδικία ἡμῶν θεοῦ δικαιοσύνην συνίστησι, τί ἐροῦμεν; μὴ ἄδικος ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν; (κατὰ ἄνθρωπον λέγω.) Μὴ γένοιτο· ἐπεὶ πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον; Εἰ γὰρ ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ἐμῷ ψεύσματι ἐπερίσσευσεν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ, τί ἔτι κἀγὼ ὡς ἁμαρτωλὸς κρίνομαι; καὶ μὴ, καθὼς βλασφημούμεθα καὶ καθώς φασί τινες ἡμᾶς λέγειν, ὅτι ποιήσωμεν τὰ κακὰ, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά; ὧν τὸ κρίμα ἔνδικόν ἐστι.* Paulus hatte V. 4. angedeutet, dass der Unglaube, als Sünde gefasst, die göttliche *πίστις* nicht aufhebe, sondern sogar dazu diene, sie sammt seiner Heiligkeit mehr zu verherrlichen. Hieran schließt er einen Einwurf *κατὰ ἄνθρωπον*, den nämlich: Wird durch Sün-

---

zur besten göttlichen Regierung. Gott hat ferner dem Bösen, das er zugelassen hat, die große Heiligung seines Namens, welche durch das Mittleramt seines Sohnes geschieht, entgegengesetzt: dadurch ist aber die Sünde kein Theil der besten Welt worden; sondern Gott tilgt sie, damit die Welt wieder gut würde". Vgl. außerdem Tholuck, die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder die wahre Weihe des Zweiflers. A. 6. Hamb. 1839. S. 43. „Ein unaufhörlicher Misston schreit durch die ganze Musik des Lebens. Soll ich's gestehen, dass es so ist, oder, der Seele göttliches Gehör verläugnend, an den Misston meines Geistes Ohr gewöhnen, als sei er Harmonie? Und das ist es doch, was Jener muss, welcher sich beredet, dass das Böse die Folie des Guten ist, die von Gott hervorgebrachte Bedingung seiner Entwickelung." J. Müller a. a. O. B. 1. S. 279: „Käme das Böse dem Menschen von Gott als Urheber, wäre die Sünde eine in die von Gott geordnete menschliche Natur und ihre allmälige Entwickelung verflochtete Nothwendigkeit, so lös'te sich damit in letzter Beziehung der principielle Gegensatz des Guten und Bösen in den Unterschied von Zweck und Mittel oder von unbedingt und bedingt Nothwendigem auf, und die Voraussetzung, auf der die Scheidung des Guten und Bösen beruht, wäre vernichtet."

digen Gottes Ehre vermehrt, so geschieht ja von dem sündigenden Menschen, was Gott haben will; so darf Gott ihn nicht strafen oder er ist ungerecht. Diesen Einwurf weis't der Apostel auf Grund eines anerkannten religiösen Bewusstseins zurück, indem er sagt: Der gute Erfolg kann die Sünde nicht rechtfertigen, so wahr es dem religiösen Bewusstsein unzweifelhaft fest steht, dass Gott der das Böse strafende Weltrichter ist. Die Idee des Weltrichters, die sittliche Auffassung des Lebens verginge bei jener Annahme, ja diese würde die absurde Forderung: Lasst uns Böses thun, damit Gutes herauskomme! als eine berechtigte erscheinen lassen. Dass diese Argumentation, welche wir in jener Stelle finden[1]), schwach, sehr schwach sei, wie Rückert, Köllner, de Wette den Einwürfen Fritsche's zugestanden haben, können wir nicht zugeben. Vielmehr sind wir der Ansicht, dass der Apostel vollkommen berechtigt war, ein Axiom, das ihm in seinem frommen Bewusstsein von Gott im Einklange mit dem religiösen Bewusstsein seiner Volksgenossen fest stand, als Argument gegen jeden Gedanken zu gebrauchen, der damit nicht übereinstimmte, mochte derselbe sich nun anderweit widerlegen lassen oder nicht. Doch gesetzt auch, wir wären im Stande, als die Meinung des Apostels diejenige zu erkennen, welche Fritsche[2]) bei ihm findet: „Wie wird Gott die Welt richten?

[1]) Vgl. in's Bes. Rückert, Comm. Th. 1. S. 141 ff. Baumgarten-Crusius, Comm. S. 90.

[2]) S. dessen P. ad Rom. ep. T. I. p. 161. „Nempe idcirco Deus homines judicio submittet, ut puniantur improbi, praemiis ornentur probi cf. 2, 6 sq. Jam si injuriam faciat Deus pravos homines puniens, quia ejus sanctitatem in clariore luce posuerint peccando, nullum esse poterit Dei de hominibus judicium. Nam hoc pacto

Doch anerkannter Maßen so, dass er die Bösen bestraft, die Guten belohnt. Wäre nun jene *κατὰ ἄνθρωπον* gemachte Consequenz richtig; so müsste er den Bösen belohnen, da er seiner Verherrlichung dient, den Guten bestrafen, insofern er dazu nicht mitwirkt" —; so würde das auf unsere Behauptung weiter keinen Einfluss haben, dass der Apostel, dessen religiöses Bewusstsein sich gegen den Gedanken empört, dass Gott das Böse irgend wie zu seiner Verherrlichung wollen könne, das Böse nicht als in einer göttlichen Welteinrichtung bezweckt zu denken vermöge, da, wenn es auch nur als ein nothwendiger Übergang zum Guten, als etwas wieder Aufzuhebendes angesehen wird, immer als ein Mittel zum Guten in Gottes Absicht erscheint[1]).

Den zur Erörterung gezogenen Darlegungen des Apostels, nach welchen Gott seine heilige Liebe der Sünde gegenüber als *ὀργή* manifestirt, vermöge welcher er das seinem Willen Widerstreitende in Strafgerechtigkeit von seiner beseligenden Gemeinschaft abstößt, und das Böse in keiner Weise als Mittel zum Guten bezweckt hat, entspricht denn auch vollständig seine **Rechtfertigungslehre**, indem diese erkennen lässt, dass nach seiner Auffassung die **Art** der Offenbarung Gottes in Christo nicht auf einer ewigen unbedingten, sondern auf einer ökonomischen Nothwendigkeit beruhet.

---

improbis hominibus, quum suae majestati consuluerint, praemia persolvere, probis viris, quum suae famae bene agendo offecerint, poenas imponere debeat, quum judicii div. rationes contrarium poscere constet. Vgl. dagegen **Tholuck** im Comm. 157. **Rückert** a. a. O. S. 145.

[1]) Vgl. **Nitzsch**, System der christlichen Lehre. A. 6. Bonn 1851. S. 220 f.

Es kann hier nicht die Absicht sein, die Lehre des Apostels von der Rechtfertigung in ihrem ganzen Umfange nach ihrer negativen (ὁ ἄνθρωπος οὐ δικαιοῦται ἐξ ἔργων νόμου) und positiven (δικαιοῦται ἐκ πίστεως) Seite, und, wie sie in letzterer Hinsicht objectiv ein Thun Gottes und Christi, subjectiv einen psychologischen Processſ enthält, zu erörtern[1]).

Nur den Inhalt der positiven Seite der Rechtfertigung, und zwar, so weit es sich dabei um ein Thun Gottes handelt, haben wir hier in Erwägung zu ziehen. Entscheidend aber ist dabei, wie der Apostel sich über das allgemeine (objective) Wesen derselben, über ihren Grund und ihr Mittel sich ausspricht.

Forderte der Gang unserer Untersuchung eine ausführliche Darstellung der Anschauung des Apostels über das allgemeine Wesen der Rechtfertigung nach seiner objectiven Seite; so würden wir nicht umhinkönnen, in die Fragen näher einzugehen, ob die δικαίωσις, durch welche jenes bezeichnet wird[2]) und unter welcher anerkannter Maßen die Handlung Gottes

---

[1]) Vgl. die Darstellungen in Usteri's und Dähne's Entwickelungen des paulin. Lehrbegriffes, in Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi, Stuttg. 1845, S. 522 ff. Köstlin, der Lehrbegriff des Evang. und der Briefe Johannis und die verwandten neutestamentl. Lehrbegriffe, Berlin 1843, S. 312 ff. u. a., Neander, Gesch. der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel, A. 2., B. II. S. 519 ff. Ritschl, die Entstehung der altkathol. Kirche, Bonn 1850, Lechler, apostol. und nachapostol. Zeitalter, Haarlem 1851, Rauwenhoff, disquisitio de loco Paulino, qui est de δικαιώσει, Lugduni — Batavorum 1852, Lipsius, die paulinische Rechtfertigungslehre unter Berücksichtigung einiger verwandten Lehrstücke nach den vier Hauptbriefen des Apostels. Leipz. 1853.

[2]) S. Lipsius S. 17. „Die δικαίωσις ist das antecedens, δικαιοσύνη das consequens: erstere fällt auf die göttliche, letztere auf die menschliche Seite".

zu verstehen ist, durch welche die δικαιοσύνη[1]) bei dem Menschen hervorgebracht wird, bloß an den Anfangspunkt des Christwerdens eines jeden Menschen zu setzen ist, wie dies

[1]) Man ist im Allgemeinen einverstanden, daß die δικαιοσύνη, auf den Menschen bezogen, die Rechtheit, Rechtbeschaffenheit desselben bedeute. Bei Paulus steht sie unter dem religiösen Gesichtspunkte, und bezeichnet den dem Willen Gottes angemessenen Zustand des Menschen. Unter diesen Gesichtspunkt aber ist sie in einer zweifachen Beziehung gestellt, nämlich in Beziehung auf Gottes Urtheil und auf Gottes Urhebung. In ersterer Beziehung ist sie δικαιοσύνη παρὰ τῷ ϑεῷ, Gal. 3, 11.; vgl. δικαιοῦσϑαι ἐνώπιον αὐτοῦ Röm. 3, 20. δίκαιοι παρὰ τῷ ϑεῷ Röm. 2, 11. ἐδικαιώϑη πρὸς τὸν ϑεόν Röm. 4, 2. (s. zu der letzten Stelle Lipsius a. a. O. S. 11.), d. h. Rechtheit nach Gottes Urtheil, mithin der Zustand, in welchem der Mensch als rechtbeschaffen vor Gott gilt. In zweiter Beziehung heißt sie δικαιοσύνη (τοῦ) ϑεοῦ Röm. 1, 17. 3, 21. 22. 10, 3. 2 Cor. 5, 21. und ἡ ἐκ ϑεοῦ δικαιοσύνη Phil. 3, 8., d. h. die Rechtheit, deren Urheber Gott ist. Außerdem wird die δικαιοσύνη nach ihrer allgemeinen Bedeutung in Hinsicht auf die Form, in welcher sie bei dem Menschen sich findet, in zweifacher Rücksicht charakterisirt als δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου (Röm. 4, 2. und a. a. O.) und als δικ. ἐκ πίστεως (Gal. 2, 16. und a. a. O.). Während die erste Form als eine solche bezeichnet wird, welche (nur möglicher Weise, aber erfahrungsmäßig) nicht wirklich eine δικαιοσύνη παρὰ τῷ ϑεῷ ist (Röm. 3, 20. διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωϑήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ, Gal. 2, 16. ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνϑρωπος ἐξ ἔργων νόμου κτλ. Gal. 3, 11. ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ ϑεῷ), wird die letzte als eine solche angesehen, die, als eine δικαιοσύνη ϑεοῦ (Gal. 2, 16. Röm. 3, 20—30. 4, 5. 5, 1. 9. Phil. 3, 6. 7.), welcher die ἰδία δικαιοσύνη (Röm. 10, 3. Phil. 3, 9.), die nichts anderes ist, als eben die δικ. ἐξ ἔργων, entgegensteht, re vera eine δικαιοσύνη παρὰ τῷ ϑεῷ ist. Keineswegs aber ist, wie Baur a. a. O. S. 524 f. meint, die δικ. ϑεοῦ dasjenige, was die beiden Formen der δικ. ἐξ ἔργων νόμου und ἐκ πίστεως als das Allgemeine, worin sie selbst ihrem absoluten Begriff entsprechen, zur Voraussetzung haben, also gleich der δικ. παρὰ τῷ ϑεῷ, der vor Gott geltenden Gerechtigkeit, oder, wie Baur sich ausdrückt, diejenige Gerechtigkeit, deren Gegenstand Gott ist, die also ihre Richtung nur auf Gott nehmen, und nur durch die Idee Gottes, durch das, was Gott an sich ist und als absolute Norm aufstellt, bestimmt werden kann.

in Röm. 5, 1. 9. 6, 7. 8, 30. unstreitig geschehen muss, oder ob dieser als einer nur ideel und vorläufig bereits erfolgten *δικαίωσις* die dereinst definitiv erfolgende in der Weise, wie die *δικαιοσύνη*, welche als etwas erscheint, das der *πιστεύων* empfangen hat (Röm. 9, 30. *ὅτι ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην κατέλαβε δικαιοσύνην*), derjenigen *δικαιοσύνη*, die er erst noch zu erwarten hat (Gal. 5, 5. *Ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα*), gegenüberstehe[1]); ferner ob die *δικαίωσις* nur in einem actus forensis, in einem Urtheilsspruche Gottes bestehe, kraft dessen er den Menschen für gerecht erklärt, obwohl dieser es nicht ist, so dass die *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* nur auf den Besitz des für gerecht Erklärtwordenseins zu beschränken ist[2]), oder ob die *δικαίωσις* zugleich immer eine Gnadenwirksamkeit bedeute, vermöge deren Gott einen realen Zustand der Gottwohlgefälligkeit in uns hervorruft[3]), so dass

---

[1]) Vgl. Lipsius a. a. O. S. 43 ff.

[2]) S. Rauwenhoff l. l. p. 65.

[3]) Dass in dem Begriffe der *δικαίωσις* ebensowol der actus forensis als auch der Begriff der Gnadenwirksamkeit Gottes enthalten sei, hat bes. Lipsius neuerdings zu erweisen versucht. Er sagt a. a. O. S. 41 f., wo er das an den einzelnen Stellen Erörterte zusammenfasst: „Wir können demnach die *δικαίωσις* als diejenige göttliche Wirksamkeit erklären, welche durch die Vermittelung der Erlösung den Glauben als ein neues Lebensprincip in den Menschen schafft, und so einen solchen Zustand der ideellen Gerechtigkeit in den Menschen hervorruft, in welchem dieselben vor dem Richterstuhle Gottes auch wirklich als gerecht erfunden werden". — „Die *δικαίωσις* — wird zuweilen als juridische Gerechtsprechung, als eigentlicher actus forensis dargestellt. An den meisten Stellen aber wird sie der göttlichen Gnade zugeschrieben (*χάριτι δικαιούμενοι*), während der Gedanke an ein juridisches Verhältniss mehr oder weniger in den Hintergrund tritt. Die Wirksamkeit dieser Gnade erscheint hier nicht mehr als etwas bloß Äußerliches, Objectives, sondern

die δικαιοσύνη des Menschen einen inneren im Wesen mit der Heiligkeit identischen Zustand wirklicher Rechtbeschaffenheit bezeichnet, der anfangs nur principiell eingetreten (ideel vollendet) ist und als solcher sich wirksam erweis't, aber in sich den Keim der wirklichen vollendeten Rechtbeschaffenheit hat; und endlich ob, wenn bei der mit dem Christwerden eintretenden δικαίωσις an beides, sowohl an den actus forensis als an die Gnadenwirksamkeit gedacht werden muss, die den Glauben als neues Lebensprincip in dem Menschen schaffende Gnadenwirkung das Erste ist, woran der Urtheilsspruch, dass der Mensch gerecht sei, sich erst anschließt[1]), oder ob der

---

sie zieht auch ein subjectives Moment mit herein, den Glauben. Die Gnade wirkt den Glauben als neues subjectives Lebensprincip, welches die wirkliche Gerechtigkeit implicite in sich schließt: sobald dieses Princip wirklich eingetreten ist, tritt der Mensch in ein neues Stadium, in das der δικαιοσύνη ein. Eben hiermit ist aber die δικαίωσις erfolgt, die in ihrem Schlusspunkte als actus forensis erscheint, in ihren einzelnen Momenten aber gewissermaßen ein Complex göttlicher Thätigkeiten ist, die wesentlich der Gnade zugehören. Diese δικαίωσις kann daher einmal als ein justum habere gefasst werden, sobald die Gnadenwirksamkeit in den Hintergrund tritt, und der Mensch äußerlich seines neuen Verhältnisses zu Gott vergewissert werden soll. Dann tritt die juridische Seite der Sache heraus: Gott erklärt den Menschen für gerecht in seinen Augen. Andrerseits kann diese δικαίωσις in einem gewissen Sinne ein justum facere sein, wenn man berücksichtigt, dass diese juridische Gerechterklärung nur die objectiv-äußerliche Anerkennung des durch die Gnadenwirksamkeit im Subjecte gewirkten, innerlichen Zustandes ist. Dann ist die rechtmachende Thätigkeit der Gnade wesentlich die Herstellung einer principiell neuen Lebensbeschaffenheit, die wirkliche Versetzung des Menschen in ein solches Verhältniss, in welchem er von Gott für gerecht anerkannt werden kann".

[1]) Vgl. mit der bei Lipsius sich findenden Auffassung die Darstellung Neander's, welcher a. a. O. S. 573 bemerkt: „Nun aber behauptet Paulus gegen Juden und Judaisten, dass durch das Gesetz Keiner diese δικαιοσύνη erlangen, als ein δίκαιος vor Gott sich darstellen und in

Urtheilsspruch, nach welchem der Mensch nicht weiter Gegenstand eines göttlichen Verdammungsurtheils ist, schlechtweg eintritt unter der Bedingung des Glaubens, welcher zunächst nur darauf sich verlässt, dass der *ἀσεβής* in Christo ein *δίκαιος* sein soll und sodann, indem er den *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* ergreift, reel den Menschen in ein solches sittliches Verhältniss zu Gotte bringt, dass er wirklich ein *δίκαιος* ist, der den Willen Gottes erfüllt, so dass der Rechtfertigungsprocess hierin zur Vollendung kommt[1]).

---

das darin gegründete Verhältniss zu Gott eintreten könne; sondern dass Jeder als Sünder vor Gott erscheine, bis er durch den Glauben eingehend in die Gemeinschaft mit Christus, dem einzigen vollkommenen *δίκαιος*, durch den die ganze Menschheit auf die bemerkte Weise aus dem Zustande der *ἁμαρτία* enthoben worden, in der Einheit mit ihm (*ἐν Χριστῷ*) dadurch als einen *δίκαιος* vor Gott sich darstellt, und in das ganze in diesem Prädikate gegründete Verhältniss zu Gott eintritt, von Gott deshalb als *δίκαιος* betrachtet und in das ganze mit diesem Begriffe zusammenhangende Verhältniss eingesetzt wird (*δικαιοῦται*). Sonach versteht Paulus unter dem Begriffe der *δικαίωσις* diejenige Handlung Gottes, vermöge welcher Er den an Christus Glaubenden ohngeachtet der ihm noch anklebenden Sünde in das Verhältniss eines *δίκαιος* zu sich einsetzt. Die *δικαιοσύνη* bezeichnet dann die subjective Aneignung dieses Verhältnisses, das vor Gott gerecht Erscheinen, vermöge des Glaubens an den Erlöser und die ganze damit nothwendig erfolgende neue Lebensstimmung und Richtung, wie das ganze in das Bewusstsein aufgenommene neue Verhältniss zu Gott, das damit nothwendig gesetzt ist, die Gerechtigkeit oder vollkommene Heiligkeit Christi als eine durch den Glauben angeeignete, als objectiver Grund des Vertrauens für den Gläubigen und auch als neues subjectives Lebensprincip, so dass demnach auch die Glaubensgerechtigkeit in dem paulinischen Sinne das Wesen der neuen Gesinnung in sich schließt und daher der Begriff der *δικαιοσύνη* in den Begriff der Heiligung leicht übergehen kann, wenn gleich beide Begriffe ursprünglich verschieden sind.

[1]) Vgl. Baur a. a. O. S. 545 f.

Indess diese höchst schwierigen Fragen, deren weitere Erörterung uns über Gebühr von dem, worauf es an diesem Orte ankommt, abführen würde, können wir füglich unentschieden lassen, da man, wie man auch zu ihnen sich stellen mag, und wenn man selbst die katholisch-kirchliche Mißdeutung der paulinischen Anschauung vom Wesen der *δικαίωσις*, als bestehe diese in einem justitiam infundendo justificare, in gewisser Weise sich glaubte aneignen zu müssen, das, was für unsere Frage von Wichtigkeit ist, nicht wird läugnen können, dass nämlich von der *δικαίωσις*, besonders wie sie an den Anfang der christlichen Entwickelung gesetzt wird, der Begriff eines nicht auf die Rechnung Bringens der Sünden der Menschen von Seiten Gottes, also einer von seiner Seite (versteht sich bedingungsweise, *ὁ ἄνθρωπος δικαιοῦται ἐκ πίστεως*) geschehenen Aufhebung seiner *ὀργή*, welcher die Menschen entgegensehen mussten, weil sie durch sich selbst die *δικαιοσύνη*, welche vor Gott gilt, nicht zu Stande brachten, nicht auszuschließen sei, insofern dies aus allen den Stellen, in welchen die Vorstellung eines Urtheilsspruches Gottes von dem *δικαιοῦν* nicht entfernt werden kann, und in welchen der Zustand der *δικαιωθέντες ἐκ πίστεως*, wie z. B. Röm. 5, 1 ff. als ein solcher beschrieben wird, in welchem man der Vergebung der Sünden gewiss ist, Frieden mit Gott und Hoffnung auf die *δόξα τοῦ θεοῦ* hat, so wie aus der Beziehung, in welcher bei Paulus das Empfangen der *δικαιοσύνη*, das *δικαιωθῆναι* zu dem Empfangen der *καταλλαγή*, dem *καταλλαγῆναι* steht (Röm. 5, 9 ff.), welches gleichfalls die Vergebung der früheren Sünden Seitens Gottes mit umfasst (vgl. 2 Cor. 5, 18. 19. bes. das *μὴ λογιζόμενος*

αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν), unzweifelhaft hervorgeht.

Es ist aber klar, dass Paulus, wenn er den Ursprung der Sünde in der ursprünglichen Unfreiheit des Menschen gesehen hätte, im Zusammenhange seiner Anschauungen von Gottes Rathschluss und Regiment die Erlösung des Menschen nur unter den Gesichtspunkt der Befreiung von der Sünde oder der Heiligung hätte stellen können, und ihr Wesen darein setzen müssen, dass nach Gottes Rathschluss die Sünde, ein unverschuldetes Leiden der Menschen, ja ein nothwendiger Durchgangspunkt ihrer Entwickelung, durch die in Christo bereitete Hilfe aus den Gläubigen fortgeschafft werden solle. Von einer Rechtfertigung, in welcher die *ὀργὴ*, welche vom Himmel herab geoffenbaret wird gegen jegliche Gottlosigkeit und Unsittlichkeit der Menschen (Röm. 1, 18.) aufgehoben wird für alle ohne Unterschied, insofern alle gesündigt haben und *τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* ermangeln (Röm. 3, 21—23.), von einer Versöhnung, bei welcher Gott vor seinem richterlichen Urtheil die Sünden der Menschen nicht auf die Rechnung setzt (Röm. 4, 5. *πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ, λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην*, vgl. 2 Cor. 5, 18. 19.), von einer Vergebung der Sünden, bei welcher von der *ὀργὴ* Gottes in dem Falle, dass man nicht aus der Gnade wieder herausfällt (Gal. 5, 4.; vgl. Röm. 8, 33 f.) nichts weiter zu fürchten ist (Röm. 5, 9. *Πολλῷ οὖν μᾶλλον δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς*; vgl. die Correspondenz zwischen *δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι* Röm. 3, 22. und *τῇ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι* Eph. 2, 8.,

bei welchem Ausdrucke, wenn er gleich das vollständige Gerettetsein bezeichnet, die negative Seite des Befreitwerdens von der ὀργὴ im Vordergrunde steht), könnte consequenter Weise bei ihm die Rede nicht sein. Denn wie bei jener Ansicht der subjective Schmerz über die Sünde, der bei besserer Erkenntniss eintritt, nur als eine Selbsttäuschung erscheint, die man zugleich mit der Sünde muss überwinden lernen, um in der Freude an Gottes Ordnung, nach welcher man aus einem Unfreien ein Freier geworden ist, sich darüber zu beruhigen, dass man, weil es nicht anders möglich gewesen, im Dunkel hat gehen müssen, ehe man in's Licht des göttlichen Lebens hat eintreten können; so giebt es auch für jene Ansicht, wenn sie von der göttlichen Liebe sprechen will, in dieser weder Raum für die ὀργὴ, noch für die ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν (Col. 1, 14.); sondern die Vorstellung von diesen muss ihr gleichfalls eine mit dem wahren Blick in die göttliche Ordnung verschwindende Täuschung erscheinen, indem der Gesichtspunkt des heiligen Regenten völlig verdeckt wird von dem in den Vordergrund tretenden, ja dann in der That allein berechtigten Gesichtspunkte einer Weisheit, welche, wie sie den ersten Menschen so zu schaffen für gut fand, dass sein Weg durch die Sünde ging, die Freiheit, zu welcher diese überleiten sollte, eintreten ließ, als der Durchgang durch die Sünde so weit gemacht war, dass in dieser Hinsicht von Gottes Auge die Zeit als erfüllt betrachtet werden musste.

Wie nun aber die Darstellung des Apostels von dem allgemeinen Wesen der Rechtfertigung solcher Anschauungsweise fern bleibt; so widerspricht dieser gleicher Maßen, was er über Grund und Mittel der Rechtfertigung aussagt.

Dass die Rechtfertigung ihre Urhebung in der göttlichen Gnade habe, wird auf das Bestimmteste ausgesprochen Röm. 3, 23. *Πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι κτλ.*, Eph. 2, 8. *τῇ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι*, 2 Tim. 1, 9. *χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κτλ.*, Tit. 2, 11. *Ἐπεφάνη γὰρ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις κτλ.*, Tit. 3, 4 ff. *ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ κτλ.*, Röm. 5, 15. *Εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, πολλῷ μᾶλλον ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσε.*

Wenn aber die Rechtfertigung nach Paulus ihren Grund in der göttlichen Gnade hat; so folgt, dass nach ihm der Mensch auf das damit verbundene Heil überall keinen Anspruch hat, sondern es empfängt, wiewohl er es nicht verdient hat, und zwar aus Erbarmen. Es bedarf nun aber kaum der Bemerkung, dass, wenn der Apostel die Sünde für einen nothwendigen Ausgang und Durchgang in der Entwickelung des Menschen gehalten hätte, im Zusammenhange seiner Anschauung von Gottes Rathschluss und Regiment consequenter Weise die Vorstellung einer gnadenweisen Gewährung des Heils sich nicht finden könnte, weil die Gewährung desselben ihm dann unter dem Gesichtspunkte der Consequenz in dem göttlichen Rathschlusse, die Menschen durch die Sünde hindurch zur Freiheit der Kinder Gottes zu leiten, hätte erscheinen, oder er es lediglich als einen Act der Gerechtigkeit hätte betrachten müssen, dass Gott den Menschen, den er durch

seine Anordnung in die Sünde hineingeführt, durch die Anstalt der Erlösung aus derselben enthoben habe.

Es liegt nun allerdings in Pauli Rechtfertigungslehre ein Moment, in welchem neben der Gnade in der Rechtfertigung die Gerechtigkeit Gottes urgirt wird. Allein daraus, dass diese in der Anschauung des Apostels mit der Gnade zusammensteht, und dass in derselben eine Ausgleichung der Gnade mit der Gerechtigkeit Gottes vorgenommen ist, wird erhellen müssen, wie fern dem Apostel jener Fehlbegriff einer Gerechtigkeit Gottes liegt, die nicht in der Heiligkeit wurzeln, nicht eine Reaction dieser gegen das Böse sein würde.

Das bezeichnete Moment tritt da bei Paulus hervor, wo er das objective Mittel der Rechtfertigung nachweis't. Während nämlich als subjectives Mittel der Rechtfertigung von ihm der Glaube betrachtet wird an Christum, in welchem der Mensch das ihm in Christo dargebotene Heil sich aneignet (Röm. 1, 16. *δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστιν εἰς σωτηρίαν πάντι τῷ πιστεύοντι —. Δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*, Röm. 3, 21 f. *Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται — δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*, vgl. Röm. 10, 9. 10. 1 Cor. 1, 21. u. a. St.), erscheint als objectives Mittel derselben im Allgemeinen Alles, was mit Jesu und durch ihn geschehen ist, so dass, wenn von der Vermittelung des Heils bei Paulus die Rede ist, bald die Sendung des Sohnes Gottes in der Gleichartigkeit des sündigen Fleisches (Röm. 8, 3. *ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*), bald Christi Tod (Röm. 8, 3. *καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ*

σαρκὶ, vgl. Röm. 3, 25., 2 Cor. 5, 21.) und Auferstehung (Röm. 4, 25. ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν) hervorgehoben wird. Indess im Vordergrunde seiner Anschauung steht Christi Tod. Und zwar wird dieser, wo nicht der allgemeinere Standpunkt der Erlösung, sondern der speciellere der Rechtfertigung eingenommen ist, nicht sowohl als Sündentilgungsmittel, wie als Sühnmittel dargestellt, so dass die Loskaufung, welche in Christo Jesu ist, das Centrum bildet in der Heilsvermittlung (Röm. 3, 24. δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως[1]) τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Es heißt Röm. 3, 25., Gott habe Christum als ἱλαστήριον[2]) und zwar ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι ausgestellt, und nach Röm. 5, 6—8. stellt Gott seine Liebe gegen uns dadurch heraus, dass Christus für uns starb, da wir noch Sünder waren. Dieselbe Anschauung liegt in 2 Cor. 5, 21. τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γινώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ. Christus wurde von Gott zu einem Gegenstande gemacht, an welchem die Sünde zu strafen war, in Repräsentation der Menschen, da er von keiner Sünde aus eignem Selbstbewusstsein wusste. Eine gleiche Anschauung enthält Gal. 3, 13. Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν

---

[1]) Über den Begriff der ἀπολύτρωσις an dieser Stelle s. Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. 4, Gött. 1836, S. 84.

[2]) Nicht Gnadenstuhl (ἱλαστήριον ἐπίθεμα), nicht placamen, sondern expiatorium (Meyer a. a. O.) oder schlechtweg Sühnopfer; vgl. den ausführl. Nachweis Tholuck's im Comm. zum Briefe Pauli an die Römer, Halle 1842. S. 176—179, außerdem bes. Reiche, de Wette, Köllner.

κατάρα. Nach dem Gesetze ist, wer am Kreuze hängt, verflucht. Von diesem Fluche ist Christus, da er am Kreuze gehangen hat, betroffen worden, und hat uns, die wir dem Fluche des Gesetzes verfallen waren, dadurch von demselben befreit[1]). Hienach[2]) wird der Tod Christi von Paulus als das objective Mittel angesehen, durch welches die Schuld der Sünde gesühnt und es möglich gemacht ist, dass die Menschen (unter der Bedingung des Glaubens) von Gott als gerecht angesehen und behandelt werden können.

Nehmen wir hiezu, dass Paulus den physischen Tod (auf das zweite und dritte Kapitel der Genesis zurückgehend) als Strafe der Sünde betrachtet, was nach dem Parallelismus in den Stellen Röm. 5, 12 ff. und 1 Cor. 15, 21. nicht zu bezweifeln sein dürfte[3]), und dass, wenn gleich aus der Präposition *ὑπὲρ* in der Redeweise: Christus *ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν, παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν*, der Begriff der Stellvertretung nicht ohne Weiteres entnommen werden kann,

---

[1]) Die Ansicht Hilgenfeld's (Galaterbrief S. 160 f.), dass der Fluch des Gesetzes gebrochen sei, insofern es seine Befugnisse überschritten, seine Macht auf einen Unschuldigen auszudehnen versucht habe, enthält einen Gedanken, der weder in der Stelle selbst, noch sonst bei Paulus vorkommt.

[2]) Zu vergleichen ist Kol. 1, 20. *εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ*, 1 Cor. 7, 23. *Τιμῆς ἠγοράσθητε*, wenn gleich an diesen Stellen der Tod Christi nicht in directer Beziehung zur Rechtfertigung steht, und 1 Cor. 5, 7., wo Christus mit einem Opferlamme verglichen wird, *καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη, Χριστὸς*, wiewohl, insofern das Paschalamm ursprünglich nicht sowohl Sühnopfer, als Dankopfer war, hier nicht mit völliger Sicherheit der Begriff des ersteren festgehalten werden kann.

[3]) S. meine Abhandl. über Phil. 2, 6 ff. in den theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1848. Hft. 4. S. 896 f.

da ὑπὲρ außer der Bedeutung: anstatt auch die Bedeutung: zum Besten Jemandes hat, wie Röm. 8, 31. Gal. 2, 20. Eph. 5, 2. 25. Tit. 2, 14., doch der Sache nach jener Begriff in den Stellen Röm. 4, 25. παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν, Gal. 1, 4. τοῦ δόντος ἑαυτὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, Röm. 8, 3. περὶ ἁμαρτίας κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί, 1 Cor. 15. 3. Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, 2 Cor. 5, 13. εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν[1]), ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον, und auch Röm. 5, 19. διὰ ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί — sich nicht zurückweisen lässt[2]); so erscheint Christi Tod insofern als objectives Mittel der Rechtfertigung, als Christus anstatt der Sünder, welche dem Fluche des Gesetzes verfallen waren, die Strafe der Sünde getragen hat.

Wie im Näheren diese Stellvertretungslehre des Paulus zu fassen sei, ist ein Punkt des Streites, über welchen man nicht alsobald sich einigen wird. Er hängt auf's Genaueste mit den verschiedenen Ansichten zusammen, welche man über Pauli Anschauung von dem allgemeinen Wesen der Rechtfertigung hat. Der Hauptsache nach läuft die Differenz darauf hinaus, dass, während einer Seits in Paulus die bestimmteste Anknüpfung für die Anselm'sche Satisfactionstheorie[3]) und

---

[1]) S. Ritschl a, a. O. S. 91. Rückert, die Briefe Pauli an die Corinther, Th. II. Leipz. 1837, S. 169.

[2]) Vgl. Usteri a. a. O. S. 125 ff. Baur a. a. O. S. 541 ff. Lipsius a. a. O. S. 134 ff.

[3]) S. Strauß, christl. Glaubenslehre. B. II. Tübing. und Stuttg. 1841, S. 260 ff. Hagenbach, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Th. II. Leipz. 1847, S. 120 ff.

die orthodoxe Auslegung[1]) gefunden wird, so dass nach seiner Anschauung Christi Tod insofern ein stellvertretender gewesen sei, als er sich den Menschen als Object der Strafe substituirt, und demnach (wenn auch nicht dem beleidigten Gotte genuggethan) der göttlichen Gerechtigkeit die Sühnung geleistet habe, welche diese nicht umhingekonnt zu fordern (Übertragung der Strafe der Menschen auf Christus)[2]), man anderer Seits,

---

[1]) Vgl. Form. Conc. III., 14 sq. (Hase, Libri symboll., Lips. 1837. p. 684 sq.): „Itaque justitia illa, quae coram Deo fidei, aut credentibus, ex mera gratia imputatur, est obedientia, passio et resurrectio Christi, quibus ille Legi nostra causa satisfecit et peccata nostra expiavit. Cum enim Christus non tantum homo, verum Deus et homo sit, in una persona indivisa, tam non fuit Legi subjectus, quam non fuit passioni et morti (ratione suae personae) obnoxius, quia Dominus Legis erat. Eam ob causam ipsius obedientia (non ea tantum, qua Patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam, qua nostra causa sponte sese Legi subjecit, eamque obedientia illa sua implevit) nobis ad justitiam imputatur, ita ut Deus propter totam obedientiam (quam Christus agendo et patiendo, in vita et morte sua, nostra causa Patri suo coelesti praestitit) peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet, et salute aeterna donet".

[2]) Vgl. Usteri a. a. O. S. 134: „Die Summe der paulinischen Versöhnungslehre ist demnach diese: Die Menschen waren insgesammt durch die Sünde in Entzweiung mit Gott gerathen; für die Sünde und die Abweichung von dem göttlichen Willen wartete Aller die gesetzliche Strafe; diese musste vollzogen werden, denn unabänderlich sind die Gesetze Gottes, und immer bleibt er sich selbst gleich in seiner Wahrheit und Gerechtigkeit. Aber um die Sünder, die seine Feinde waren, mit sich zu versöhnen und zu retten, sandte er nach seinem ewigen Rathschluss aus Liebe seinen Sohn, der die Strafe für die Sünden der Menschen an seinem Fleische erlitt, jene von der Schuld und gesetzlichen Strafe befreite, und so die weiteren Erweisungen der Huld und Gnade Gottes an den Menschen (die Erfüllung der göttlichen Verheißungen) möglich machte. Diese Versöhnung und Erlösung, die Christus durch sein Blut zuwege gebracht hat, wird aber von den Menschen nur angeeignet durch

wenn gleich in verschiedentlich modificirter Gestaltung[1]), das Räthsel dadurch zu lösen meint, dass Christi Tod insofern als ein der göttlichen Gerechtigkeit genugthuender Tod an unserer Statt von Paulus gefasst werde, als der Tod des Unschuldigen die Bürgschaft unseres eigenen (geistigen) Todes (für die Sünde) giebt, wir durch seinen stellvertretenden Tod loskommen von der Macht des Gesetzes und der ὀργή. Danach ist dann die durch Christi Tod geschehene Sühne keine absolute Befriedigung der göttlichen Strafgerechtigkeit, sondern eine Abwendung der ὀργὴ Gottes von unsern Häuptern

---

den Glauben, der nicht bloß in einem Fürwahrhalten oder in der Anerkennung Jesu als des Christus besteht, sondern in dem bußfertigen Verlangen, der angebotenen Gnade theilhaftig zu werden, und in dem dankbaren Vertrauen auf die Liebe Gottes in Christo". Vgl. Dähne a. a. O. S. 147 ff. Baur a. a. O. S. 451 f., so wie Meyer, de Wette, Tholuck u. A. in den Commentaren.

[1]) Vgl. hier Klaiber, die Lehre von der Sünde und Erlösung. S. 333 f. 191 f. Schleiermacher, christl. Glaube, B. I. S. 180. Rütenick, die christl. Lehre für Konfirmanden, Th. I. Berlin 1834, S. 137 ff. Dorner, das Princip unserer Kirche nach dem inneren Verhältniss seiner zwei Seiten. Kiel 1841. Hundeshagen, der deutsche Protestantismus, Frankfurt 1847, S. 30 f. Nitzsch, System der christl. Lehre. A. 6. Bonn 1851. S. 288: „Die wirkliche Versühnung, die Gott stiftet und darreicht, ist die Nichtverschonung seines Sohnes in der That des einzigen Unschuldigen, des sich Gotte für sein Volk im Leiden des Todes (mit tödtlicher und belebender Wirkung für das Volk) als einen Bürgen der Heiligung des Volkes hingebenden Erlösers. Die das geistliche Mitsterben und Aufleben des Volkes verbürgende und wirkende That des heiligen Leidens Jesu ist selbst wieder Wirkung und Offenbarung der heiligen Liebe oder der Gerechtigkeit Gottes und wirket in ihre Ursache zurückgehend die Vergebung der Sünde, nämlich der Sünde, die als bloß geduldete nicht, wohl aber als vergebne und in der Vergebung tilgbare und getilgte und wie ein bloßes Leiden auf den zu verherrlichenden Gerechten übergegangne, dem Gläubigen in Christo dann nicht mehr zugerechnete Sünde der δικαιοσύνη Gottes entsprach".

durch die Vernichtung des Sündenprincips in uns, bei dessen Fortdauer wir alle der künftigen ὀργή verfallen sein würden, mithin Christi Tod eine Offenbarung der göttlichen Strafgerechtigkeit nicht insofern, als er die im Gesetze gedrohte Strafe für die Sünde auf ihn übertragen hat, sondern insofern, dass Christus starb, noch eine Folge der göttlichen über uns verhängten ὀργή war, indem Christus, um die Abwendung der ὀργή von unsern Häuptern zu bewirken, in das Gesammtleben der Sünder, in den Causalnexus zwischen Sünde und Tod eintreten und sich so dem Tode freiwillig unterwerfen musste[1]).

---

[1]) S. Lipsius a. a. O. S. 143 f.: „Die Summe der paulinischen Versöhnungslehre ist also diese: Die Menschheit war in Folge ihrer Sünden der göttlichen Strafgerechtigkeit, der ὀργή anheimgefallen. In dem zwischen Sünde und physischen Übel (Tod) geordneten Zusammenhang offenbart sich die göttliche Gerechtigkeit. Dieser musste ein Genüge werden: Christus trat nun freiwillig ein in die Welt, trat in den Causalnexus zwischen Sünde und Tod und indem er sich so dem Tode freiwillig unterwerfen musste, offenbarte sich hierin noch die Folge der von Gott über die Menschheit verhängten ὀργή. Aber dieses Leiden, was den Unschuldigen traf, war kein willkürlich über ihn verhängtes, noch ein zwecklos von ihm übernommenes Leiden. Die Gnade Gottes nämlich, die Alle zur σωτηρία führen wollte, hat es also geordnet, dass diese σωτηρία nur zu Theil werde ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ 1 Cor. VI, 11, vgl. III, 11. Da uns sonach auch die Befreiung von der Sünde nur in Christi Gemeinschaft zu Theil werden konnte und sollte, so hat Gott aus Gnaden seinen Sohn gegeben, und ihn obwol er sündlos war zur Sünde gemacht, d. h. dem Fluche des Gesetzes und der Strafe der Sünde unterworfen, 2 Cor. V, 21. Hierdurch ist jedoch natürlich nicht ausgeschlossen, dass andrerseits der Tod Christi als ein freiwilliger bezeichnet wird, Gal. II, 20. (vgl. III, 13. das einfache γενόμενος). Er nahm den Fluch des Gesetzes und die Strafe der Sünde auf sich und leistete durch seinen Tod der zürnenden Gerechtigkeit Gottes Genüge. Aber nicht als ob sein Tod schlechthin ein Aequivalent wäre für unsern Tod: sondern weil in seinem Tode die Bürgschaft unseres der Sünde

Mag man zu diesem Streitpunkte sich stellen, wie man will; jeden Falls wird man in der Auffassung des Todes Christi als eines Sühnmittels eine solche Anschauung des Apostels von der göttlichen Gerechtigkeit und ihrem Verhältniss zur göttlichen Gnade finden müssen, welcher jener im Obigen bezeichnete Fehlbegriff der göttlichen Gerechtigkeit schnurstracks

---

Absterbens gegeben ist. Für Alle, die in Christi Gemeinschaft treten, ist die Macht der Sünde gebrochen durch die Taufe auf seinen Tod, Röm. VI, 4. In Christi Tod ist die Macht des Sündenprincipes ideel schon vernichtet, Röm. VIII, 3. Die Gläubigen treten in die Gemeinschaft seines Todes ein, und werden eben dadurch von der Macht der Sünde befreit. Sonach sind wir eben dadurch, dass Christus an unserer Statt gestorben ist, ideel alle mit ihm gestorben, 2 Kor. V, 15. Sofern der Tod Christi am Kreuze aber die Bedingung unserer Befreiung von der Sünde war, ist derselbe ausdrücklich als eine Loskaufung *ἀπολύτρωσις* bezeichnet, Röm. III, 24, vgl. 1 Cor. VI, 20. VII, 23. Diese Loskaufung ist einmal und zunächst Befreiung von der Macht und der Herrschaft der Sünde über uns; eben damit ist sie aber auch zugleich Befreiung von der Strafe, welcher auch wir anheimgefallen sein würden vermöge des in uns herrschenden Sündenprincipes. Ja noch mehr: diese Befreiung vom Sündenprincipe musste, wenn sie vollständig sein sollte, alle Wirkungen dieses Principes in uns tilgen, folglich auch das Übel im Gefolge der früher begangenen Sünden. Auch hierfür ist Christi Tod der Kaufpreis (*λύτρον, ἀντίλυτρον*) geworden: aber diese letztere Befreiung von der Strafe ist nicht unmittelbar durch Christi Tod gewirkt, sondern erst mittelbar durch die Befreiung vom Sündenprincipe. Nach unserer Auffassung der paulinischen Lehre wird uns also die Vergebung der Sünden als eine Consequenz der Befreiung vom Sündenprincipe zu Theil, nicht umgekehrt die Befreiung vom Sündenprincipe als Consequenz der Vergebung der früheren Sünden. Sofern aber beides umfasst ist, war Christi Tod recht eigentlich ein Opfertod an unsrer Statt, und sofern dieser Opfertod nöthig war um der göttlichen Gerechtigkeit willen, ein Sühnmittel (*ἱλαστήριον*), nur nicht absolute, sondern Alles nur sofern Alle ideel mit und in ihm gestorben sind durch den Glauben. Vgl. Neander a. a. O. B. II. S. 571 f. Ritschl a. a. O. S. 90 ff. Rückert, die Briefe Pauli an die Corinther, Th. II. Leipz. 1837, S. 169 f.

zuwiderläuft, und welche die Forderung der Sünde, nothwendig mit zum Begriffe der Welt zu gehören, als eine unberechtigte erscheinen lässt.

Von entscheidender Bedeutung ist in dieser Hinsicht Röm. 3, 25. 26. *ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, πρὸς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ* —. Denn wir werden bei näherer Prüfung anerkennen müssen, dass mit jener *δικαιοσύνη θεοῦ*, welche hier in ausdrückliche Beziehung gesetzt wird zum Tode Christi, indem Paulus sagt, dass zu ihrem Erweise Gott Christum zum Sühnmittel, Sühnopfer ausgestellt habe — in seinem Blute, eine solche göttliche Eigenschaft, eine solche Gerechtigkeit Gottes gemeint sei, in welcher der volle Ernst der Reaction seiner Heiligkeit gegen die Sünde enthalten ist.

Dass Röm. 3, 25. 26. die *δικαιοσύνη θεοῦ* nicht die Gerechtigkeit ist, welche vor Gott gilt oder welche Gott wirkt, sondern eine Eigenschaft in Gott, darf jetzt wohl als eine ausgemachte Sache angesehen werden. Ob man aber unter dieser die Wahrhaftigkeit, wie Ambrosius u. A., oder die Güte, wie Theodoret u. A., auch Reiche, oder die Eigenschaft, vermöge welcher Gott die Sünder begnadigt, wie Krehl, verstehen dürfe, unterliegt den schwersten Bedenken. Gleichfalls lässt sich weder die Behauptung Rauwenhoff's[1]), dass

---

[1]) L. l. p. 114.

der Begriff der strafenden und lohnenden Gerechtigkeit geradezu den biblischen Schriften abzuerkennen sei, noch die Ansicht Tholuck's[1]), dass δίκαιος und δικαιοσύνη, von Gott gebraucht, im neuen Testamente nie so viel wie ἅγιος sei, sondern stets, sowohl bei Paulus, Röm. 3, 5. 25. 9, 28. (vgl 2, 5.), 2 Thess. 1, 5. 2 Tim. 4, 8., als anderweit, wie Joh. 17, 25. Offenb. 16, 5. 19, 2. vgl. 19, 11., die vergeltende Gerechtigkeit bezeichne, begründen. Dass die δικαιοσύνη θεοῦ im Allgemeinen, wenn sie auch nicht schlechtweg identisch der ἁγιότης ist, die Rechtheit, Rechtbeschaffenheit, das Sein Gottes ohne Fehl bezeichnen kann, lässt sich nicht bloß aus der Analogie der göttlichen δικαιοσύνη mit der δικαιοσύνη des Menschen schließen, insofern unter der letzteren im Allgemeinen ein Zustand der Rechtheit, Rechtbeschaffenheit zu verstehen ist[2]), sondern es ergiebt sich auch aus Röm. 3, 3 ff. εἰ δὲ ἡ ἀδικία ἡμῶν θεοῦ δικαιοσύνην συνίστησι κτλ., wo der Gegensatz, in welchem die δικαιοσύνη θεοῦ zu der ἀδικία ἡμῶν, unserer Unrechtheit, Sündhaftigkeit steht, die allgemeine Bedeutung der Rechtheit, Rechtbeschaffenheit fordert, was um so deutlicher ist, als die πίστις τοῦ θεοῦ V. 3., die Wahrhaftigkeit Gottes, als welche sich der ἀπιστία ἡμῶν gegenüber die göttliche δικαιοσύνη im Speciellen offenbart, nicht unter dem Begriff der Strafgerechtigkeit sich subsumiren lässt, wohl aber als das Besondere in der Rechtheit Gottes als dem Allgemeinen enthalten ist[3]).

---

[1]) Comm. zum Briefe Pauli an die Römer, Halle 1842. S. 182.

[2]) Vgl. Rauwenhoff l. l. p. 6 sq., Lipsius a. a. O. S. 3 ff. und oben S. 153.

[3]) Vgl. Meyer zu der St. S. 72 f. Lipsius a. a. O. S. 149.

Indess dass die Rechtheit Gottes den specielleren Begriff der (lohnenden und) strafenden Gerechtigkeit einschließt, und dass dieser, wo der Ausdruck δίκαιος, δικαιοσύνη θεοῦ gebraucht wird, in den Vordergrund treten kann und muss, sobald von der Art, wie die göttliche δικαιοσύνη der Sünde gegenüber sich erweis't, die Rede ist, geht schon aus Röm. 3, 3 ff. selbst hervor, wo bei dem μὴ ἄδικος ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργὴν das ἀδικὸς in seinem pragmatischen Verhältnisse zu ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργὴν, wenn auch nicht nothwendig die allgemeine Bedeutung des Unrechtbeschaffenseins verliert, doch die speciellere des Ungerechtseins, welche in jener eingeschlossen ist, besonders hervorkehrt. Röm. 9, 28. aber kann bei den Worten λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων ἐν δικαιοσύνῃ in Rücksicht auf die Übersetzung der LXX von Jes. 10, 22. 23. die δικαιοσύνη nur die strafende Gerechtigkeit sein[1]). Dass aber δίκαιος in 2 Thess. 1, 5. τῆς δικαίας κρίσεως und in 2 Tim. 4, 8. ὁ δίκαιος κριτὴς die Eigenschaft der (lohnenden und strafenden) vergeltenden Gerechtigkeit anzeige, versteht sich aus den Begriffen der Substantiva, welche dort durch diesen Ausdruck näher characterisirt werden, von selbst.

Mithin wird Röm. 3, 25. 26. die δικαιοσύνη θεοῦ entweder als Rechtheit Gottes im Allgemeinen oder als diese Rechtheit in ihrer Reaction gegen die Sünde, als Strafgerechtigkeit, aufgefasst werden müssen.

Lipsius[2]) hat neuerdings nachzuweisen gesucht, dass nur

---

[1]) Vgl. Tholuck zu der St. S. 528. Meyer S. 224.

[2]) A. a. O. S. 146 ff.

die erste Bedeutung in Röm. 3, 25. 26. angenommen werden könne. Er meint, es sei in ihr nicht nur eine Strafe fordernde Gerechtigkeit Gottes mit keiner Sylbe angedeutet, sondern obendrein durch den ganzen Pragmatismus der Stelle, besonders durch V. 26. ausgeschlossen. Die öffentliche Hinstellung des Todes Christi als eines Sühnmittels für unsere Sünden geschehe allerdings: *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* (*θεοῦ*) V. 25. Und zwar erscheine diese *ἔνδειξις* als nöthig, sofern Gott die früher begangenen Sünden in seiner Geduld übersah. In jener *πάρεσις*, die nicht identisch sei mit der *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν*, Col. 1, 14., trete nur die *ἀνοχὴ* Gottes heraus, die *δικαιοσύνη* aber noch nicht. Damit sie heraustrete, habe Gott Christum zu einem *ἱλαστήριον* gemacht. Aber inwiefern Christus *ἱλαστήριον* sei, werde nicht näher bestimmt. Nehme man nun V. 26. hinzu: *πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ κτλ.*, so sehe man, die *δικαιοσύνη* als göttliche Eigenschaft sei sowohl immanent als transeunt: sie bestehe einmal darin, dass Gott selbst *δίκαιος* ist, sodann aber darin, dass Gott den Gläubigen zum *δίκαιος* macht. Das Letztere führe uns sehr natürlich zu derjenigen Auffassung der göttlichen *δικαιοσύνη*, dass Gott eben weil und insofern er selbst *δίκαιος* ist, auch den Menschen *δίκαιον* haben will. Die *δικαιοσύνη* also, die er von den Menschen vermöge seiner eigenen *δικαιοσύνη* fordere, werde das Abbild der innergöttlichen *δικαιοσύνη* sein müssen. Sei nun die menschliche *δικαιοσύνη* eben insofern wohlgefällig vor Gott, als sie ein Zustand der Rechtbeschaffenheit sei, in welchem der Mensch so ist, wie er sein soll: so werde die Gerechtigkeit Gottes zunächst nichts anderes bedeuten können. Die Recht-

beschaffenheit Gottes offenbare sich nun hauptsächlich darin, dass Gott auch von dem Menschen Rechtbeschaffenheit fordere, und insofern sie noch nicht da sei, durch Vermittelung seiner Gnade dieselbe irgend wie zu Stande bringe. Ein gegentheiliger Zustand der Menschen sei für die göttliche *δικ.* unerträglich. Erst hieran schließe sich die Idee der lohnenden und strafenden Gerechtigkeit, die ja in nichts Anderem beruhe als in dem Bedürfnisse der göttlichen Heiligkeit, sein Wohlgefallen oder Mißfallen an der sittlichen Beschaffenheit des Menschen, als einer seinen Anforderungen entweder entsprechenden oder zuwiderlaufenden, an den Tag zu legen. Es sei aber zunächst nur dieses wichtig, dass Gott vermöge seiner Rechtbeschaffenheit auch unsre Rechtbeschaffenheit herstellen will. Dies aber geschehe nach 2 Cor. 5, 21. durch Christi Tod. Nicht anders sei's an der vorliegenden Stelle. In Christi Tod sei nämlich das Mittel gefunden, einen solchen Zustand der Menschen herzustellen, den Gott wirklich für Rechtbeschaffenheit erklären kann. Denn wie sehr auch Gottes Rechtbeschaffenheit der Menschen Rechtbeschaffenheit erheische, so sei es doch unvereinbar mit der göttlichen Rechtbeschaffenheit, einen Zustand der Menschen für rechtbeschaffen zu erklären, der dies nicht wenigstens im Principe auch wirklich wäre. Gott habe sich daher um seine Gerechtigkeit zu offenbaren, in der gegenwärtigen Zeit nicht bloß mit dem rein äußerlichen Übersehen der Sünden genügen lassen dürfen, sondern einen Zustand herstellen müssen, der wirklich rechtbeschaffen genannt werden konnte. Statt der bloßen *πάρεσις τῶν ἁμαρτημάτων* habe vielmehr die Vernichtung des Sündenprincips eintreten müssen. Die Menschen haben losgekauft werden müssen von der Herr-

schaft des Gesetzesfluches. Die einzige Bedingung aber, unter welcher diese Loskaufung habe erfolgen können, sei Christi Tod gewesen. Nur durch ihn sei es möglich geworden, dass die Menschen anstatt alle dem Gesetzesfluche zu verfallen, vielmehr in Christi Gemeinschaft des neuen Lebens theilhaftig würden. Darum habe Gott das einzige Mittel, die Menschen vom Fluche des Gesetzes zu befreien, ergreifen müssen; er habe den Unschuldigen dem Gesetzesfluche unterwerfen müssen, und habe eben darin seine Gerechtigkeit gezeigt. Wenn nun anderer Seits in Christi Tode sich auch die Gnade Gottes offenbare, so sei dies nur die andere Seite derselben Sache. Denn während Gottes Rechtbeschaffenheit der Menschen Rechtbeschaffenheit, folglich auch die Mittel, welche zu derselben führten, erheischt habe, so sei es Gottes Gnade gewesen, welche diese Mittel gefunden, und einen Zustand in uns geschenksweise hergestellt habe, den Gott für rechtbeschaffen habe erklären können. Mithin sei zwischen der göttlichen Gnade und Gerechtigkeit der Zusammenhang, dass Gott vermöge seiner Gerechtigkeit die menschliche Gerechtigkeit erheische, vermöge seiner Gnade die Mittel beschaffe, die Menschen gerecht zu machen, dass also die göttliche *δικαιοσύνη* auch als die menschliche *δικαιοσύνη* erheischend, die Gnadenwirksamkeit selbst erst hervorrief, und dass mithin in der gnadenweisen Versöhnung der Gläubigen durch Christi Blut die gerechtmachende göttliche Gerechtigkeit sich zeigt.

Man würde nun, selbst wenn man meinen sollte, dass Lipsius die Anschauung des Apostels vom Verhältniss der *δικαιοσύνη θεοῦ* zur göttlichen *χάρις* in Röm. 3, 25. 26. richtig aufgefasst habe, in dieser Stelle nicht eben eine Be-

günstigung der Ansicht finden können, dass Gott die Sünde geordnet habe, damit die Erlösung sein könnte. Denn auch so würde sie den Gedanken der unantastbaren Heiligkeit Gottes, mit welchem die Vorstellung, dass die Sünde in Gottes Ordnung gegründet sei, nicht zu vereinen ist, enthalten. Auch würde die Vorstellung von einer Offenbarung der göttlichen Strafgerechtigkeit in dem, dass Christus starb, immer in den anderen Stellen, in welchen Christi Tod als objectives Mittel der Rechtfertigung dargestellt wird, eingeschlossen liegen, wie denn Lipsius selbst, obwohl er den Gedanken einer absoluten Sühne der Sünden durch Christi Tod für nicht paulinisch hält, dies keineswegs verkannt hat[1]).

Allein nach meiner Ansicht ist auch aus Röm. 3, 25. 26. die Beziehung auf die Strafgerechtigkeit Gottes nicht zu entfernen. Denn wollte man die *δικαιοσύνη θεοῦ* im Sinne von Lipsius in der allgemeineren Bedeutung der Rechtbeschaffenheit (Heiligkeit) Gottes fassen; so müsste, wenn gleich, wiefern Christus *ἱλαστήριον* sei, nicht ausgeführt ist, doch die Aufstellung eines Sündentilgungsmittels, eines Mittels, das Princip der Sünde in uns zu vernichten, im Vordergrunde der Stelle stehen. Darauf führt aber weder das *δικαιούμενοι*, das jeden Falls nicht schlechtweg sanctificati bedeutet, noch das *ἱλαστήριον*, das auch nicht bloß an das Tilgen der Sünde, ja nicht einmal an dieses überwiegend und zuerst zu denken gestattet. Im Vordergrunde steht vielmehr die behufs der Rechtfertigung geschehene, vom Glauben der Menschen und dem Blute Christi vermittelte Aufstellung

---

1) S. oben S. 167. Anm. 1).

eines Sühnmittels, Sühnopfers. Daher kann man aber bei der πάρεσις τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων unmöglich an ein Nichttilgen der früheren Sünden, durch welches die göttliche Rechtbeschaffenheit, welche die menschliche erheischt, verdunkelt sei, sondern nur an einen Strafunterlass denken, und muss mithin die δικαιοσύνη θεοῦ, zu deren Erweise, wegen Vorbeilassung der früheren Sünden (διὰ τὴν πάρεσιν τῶν πρ. ἁμ.) Gott Christum als Sühnopfer aufgestellt habe, als Strafgerechtigkeit Gottes fassen. Außerdem spricht gegen die von Lipsius vorgetragene Erklärung, dass als der Grund des δικαιοῦσθαι keineswegs die δικαιοσύνη Gottes betrachtet wird, welche die Gnadenwirksamkeit selbst erst hervorrief, sondern schlechtweg die χάρις, — δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι —, der Erweis der göttlichen Gerechtigkeit vielmehr nur auf das Mittel bezogen werden kann, dessen sich die göttliche χάρις bediente, auf die Aufstellung des Sühnmittels, durch dessen Beschaffenheit (— zu beachten ist die Stellung von ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι —) eben offenbar wird, wie die göttliche Gnade sich mit der δικαιοσύνη θεοῦ ausgeglichen hat. Wird aber die δικαιοσύνη θεοῦ als Strafgerechtigkeit Gottes genommen; so wird man das aus Gottes Veranstaltungen hervorgehende Resultat, welches V. 26. die Worte εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ zusammenfassen, darin zu sehen haben, dass in der Loskaufung durch Christum sich die Ausgleichung der göttlichen Strafgerechtigkeit und Gnade offenbart, insofern die erstere im Leiden Christi (vgl. ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι), die letztere sich darin erweis't, dass Gott den Gläubigen in das Verhältniss eines δίκαιος zu sich versetzt, worin, wie

wir gesehen haben, immer dies liegt, dass er ihm die Strafe erlässt[1]).

Findet sich aber hienach bei Paulus nicht bloß im Allgemeinen die Vorstellung von einer in Christi Tode zur Wiederherstellung der Menschen zur Gemeinschaft mit Gott objectiv vollzogenen Sühne, sondern sehen wir aus Röm. 3, 25. 26. im Besonderen das entschiedene Bedürfniss des Apostels hervortreten, eine Ausgleichung der göttlichen Gnade mit der göttlichen Strafgerechtigkeit zu suchen; so mögen wir, wie Paulus das Geschehen dieser Ausgleichung dadurch, dass Christus dem Tode unterworfen worden ist, welchen er selbst nicht verschuldet hat, in dessen freier Übernahme vielmehr für ihn eine Selbstherabsetzung lag (vgl. Phil. 2, 8. *ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γε-*

[1]) Vgl. Tholuck zu der St. S. 186. Meyer. S. 87 f. Baur a. a. O. S. 539 f. Auch Neander, welcher die Gerechtigkeit von der Heiligkeit Gottes versteht, wird doch wieder hinsichtlich der Offenbarung derselben in Christi Tode auf die Strafgerechtigkeit zurückgeführt. Er sagt a. a. O. S. 570 f.: „Im Gegensatze gegen die Zeit des scheinbaren Übersehens der Sünde von Seiten Gottes — sagt nun Paulus — oder genauer nach der Form der Gedankenbildung bei ihm, weil er sie bisher zu übersehen schien, offenbart sich nun in dieser Zeit die Heiligkeit Gottes in der Art, wie er Christus durch seine Selbstaufopferung als Versöhner oder Sühnopfer für die Sünde der Menschheit öffentlich darstellt, so dass Er sich bewährt als der Heilige und als heilig vor sich erscheinen lässt Jeden, der in der Glaubensgemeinschaft mit Christus sich ihm darstellt. Die Heiligkeit Gottes offenbart sich nach dem bemerkten paulinischen Ideenzusammenhange in dem Leben und Tode Christi auf eine zwiefache Weise, insofern er im Gegensatze gegen die bisher in der Menschheit vorherrschende Sünde das heilige Gesetz, welchem das Leben der Menschheit zu entsprechen bestimmt war, vollkommen verwirklichte, wie dies die Heiligkeit Gottes verlangte, und insofern er als der vollkommen Heilige dem Leiden sich unterzog, welches die göttliche Heiligkeit, in ihrem Gegensatze gegen die Sünde als Strafgerechtigkeit aufgefasst, über die menschliche Natur verhängt hatte".

νόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ), sich gedacht hat, in einer der im Obigen angegebenen Weisen auffassen zu dürfen meinen oder für einen immer noch nicht zur Genüge aufgeklärten Punkt des paulinischen Lehrgehalts ansehen; — jeden Falls wird nach dem, was als paulinische Ansicht vom objectiven Mittel der Rechtfertigung mit Sicherheit zu erkennen ist, nicht zu bezweifeln sein, dass der paulinische Begriff der göttlichen δικαιοσύνη in einer ethischen Anschauung von dem Verhältnisse zwischen Gott und den Menschen seinen Grund und Gehalt hat, und dass für den Apostel, der sich ein freies Erbarmen über die Sünder nicht denken kann in Gott, ohne dass solcher Gerechtigkeit in ihrem ganzen Ernste ein Genüge geschieht, der peccati ultor nicht peccati autor sein, und die Sünde weder verursacht noch bezweckt in Gottes Welteinrichtung liegen kann.

Gehen wir nun

3) in die christologischen (theanthropologischen) Ansichten ein, welche mit der Theorie, nach welcher die Sünde ihren Grund in der Energie der Sinnlichkeit gegen den Geist, der ursprünglichen Unfreiheit des Menschen haben soll, zusammenhängen; so werden wir auch in dieser Hinsicht die Überzeugung gewinnen, dass jede Berufung der in Rede stehenden Theorie auf unseren Apostel eine in der Wahrheit nicht gegründete sei.

Es lassen sich aber aus der Ansicht, dass die Sünde aus der ursprünglichen Unfreiheit stammt, in Bezug auf die Person des Erlösers hauptsächlich zwei Consequenzen ziehen.

Entweder nämlich muss man annehmen, dass die Entwicklung Christi auch von der Sünde aus begonnen

hat, oder dass seine Natur von Geburt an eine durchaus andere, als die des ersten Adam und der übrigen Menschenkinder, gewesen ist.

1. Jene erste Consequenz hat man auf verschiedene Weise gezogen und zu begründen versucht[1]). Es ist eine gewöhnliche Ansicht geworden in der Kantisch-rationalistischen Schule, dass Christus nicht bloß, wie jeder andre Mensch, versuchlich gewesen sei, sondern auch, wenn er gleich keine böse That gethan habe, — wiewohl auch in dieser Beziehung leichte Spuren, wie z. B. Ungehorsam des Knaben gegen die Eltern vorgekommen sein möchten, — doch im Innern, wenn auch vorübergehend, der Sünde unterworfen gewesen sei, und dass darin vornämlich sein Vorbild die hohe Bedeutung habe, dass es ihm gelungen sei, zu siegen und allmählig zu der Stufe der Vortrefflichkeit zu gelangen, auf welcher wir ihn in seinem Mannesalter erblicken.

Von anderem Standpunkte aus kommt Vatke, um die Ansicht von der Nothwendigkeit des Bösen nicht zu durchschneiden, zu derselben Meinung über Christi sittliche Entwickelung, wenn es gleich nur ein Theilchen von Sünde sein mag, das er bei dem Ideale menschlicher Entwicklung zulässig findet. Er sagt[2]): „Denken wir uns das Ideal menschlicher

---

[1]) Die Schwierigkeiten, welche rücksichtlich der Annahme einer vollen Sündlosigkeit entstehen, sobald man von der Ansicht ausgeht, dass der Mensch schon vermöge seiner Natur nicht vollkommen gut und heilig sein könne, sind mit besonderer Ausführlichkeit in de Wette's christl. Sittenlehre Th. I. S. 182—193 vorgetragen, und im Einzelnen weiter beleuchtet von Ullmann, über die Sündlosigkeit Jesu. 2. Abdr. Hmb. 1833. S. 105. ff.

[2]) S. die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniss zur Sünde und zur göttlichen Gnade. Berlin 1841. S. 291.

Entwicklung, so tritt das Böse nur so weit in den Willen, als es zur Vermittelung des moralischen Selbstbewusstseins und zur Weckung des Gewissens nothwendig ist; dann bleibt es ein bloß mögliches, welches nie wirklich wird, weil es durch die Energie des Guten immer besiegt und ausgeschlossen wird. Dass eine solche Entwicklung in einem Zeitalter, in welchem das Gottesbewusstsein nach seiner moralischen Bedeutung entfaltet, das heilige Gesetz herrschende Vorstellung und das allgemeine Gewissen nach demselben geregelt war, in welchem also auch eine rasche Vermittelung der Subjectivität mit dem objectiv-sittlichen Geiste stattfinden konnte, unmöglich gewesen sei, lässt sich wissenschaftlich nicht beweisen, wenn man sonst eine das gewöhnliche Maß übersteigende außerordentliche Individualität, einen religiösen Genius voraussetzt." Und ferner sagt er[1]: „Und zwar muss Jeder die Erfahrung von der wirklichen Sünde, weil sie eine moralische ist, in der Tiefe seines eigenen Selbstbewusstseins machen, sei es auch nur im sündhaften Gedanken."

Wir gestehen, dass wir, obwohl wir keine Erörterung des Paulus wissen, in welcher er sich darüber bestimmt ausspräche, in welchem Sinne Christus keine Sünde gekannt habe (2 Cor. 5, 21.)[2], doch im Hinblick auf die Vergleichung Röm. 5, 12 ff.

---

[1]) S. dess. Recension des Werkes von J. Müller über die Sünde in den Hallischen Jahrbüchern. 1840. S. 1134.

[2]) Vgl. Bretschneider, Handb. der Dogmatik. B. II. Leipzig 1838, S. 181 f.: „Alle diese Zeugnisse (der Apostel über die Sündlosigkeit Jesu: 2 Cor. 5, 21. 1. Petr. 1, 19. 2, 22. 1 Joh. 3, 5. Hebr. 7, 26—28.) sind allgemein, und der Begriff ἁμαρτία, der von Jesu negirt wird, bleibt unbestimmt in seiner Ausdehnung, ob er bloß bewusste Übertretungen des Gesetzes bezeichnet, oder ob er auch unfreiwillige und unbe-

zwischen dem ersten Adam, durch den Sünde und Tod in die Welt gekommen, und Christus, durch dessen δικαίωμα, ὑπακοή das Leben zu allen Menschen gelangen solle, wie auf seine sonstigen Aussprüche über den Glauben an Christus, uns scheuen, anzunehmen, dass der Apostel eine solche Vorstellung von dem sittlichen Ideale gehabt habe, bei welcher dasselbe nicht in vollkommener Reinheit erscheinen würde.

Wir meinen aber im Besonderen, dass Vatke's Ansicht, wonach der Tugend nothwendig ein inneres Fallen vorausgeht, die rechte Einsicht in den ersten Schritt der Sünde nicht enthält, und dass die Voraussetzung, auf welcher jene Annahme beruht: „Das Bewusstsein von der Möglichkeit der Sünde involvirt die Wirklichkeit derselben, ist daher jene Möglichkeit etwas Nothwendiges in Beziehung auf die freie Energie des Guten, so auch die Wirklichkeit. Da die Sünde wesentlich eine Bestimmtheit des subjectiven Willens ist, so kann sie auch nur erkannt werden, wenn sie wirklich im Willen existirt, kann daher auch nur durch die Wirklichkeit als eine innerlich mögliche gewusst werden, sofern dieses Wissen das andere von der Aktualität der Sünde umschließt"[1]), nicht so fest begründet ist, dass dem Apostel Paulus Mangel an dialektischer Schärfe des Denkens könnte vorgeworfen werden, wenn er einen andern Christus kennt, als einen solchen, in dessen Willen erst das Böse muss eingetreten sein, um dann

---

wusste Abweichungen davon, wie sie auch im Leben der besten Menschen vorkommen, ob er bloß sündliche Handlungen oder auch Gemüthsstimmung und Neigungen, welche die strenge Moral auch unter das Unsittliche subsumirt, in sich fassen soll.

[1]) S. a. a. O. S. 272.

ausgestoßen und für immer abgehalten zu werden. Denn es kann allerdings das Bewusstsein von der Möglichkeit der Sünde entstehen, ohne dass diese jemals wirklich wird. Der Gedanke des Bösen ist noch nicht böser Gedanke; jener Gedanke ist aber der Gedanke des Nichtseinsollenden. Wem er zum Bewusstsein kommt, dem kommt damit die Möglichkeit dessen, das nicht sein soll, zum Bewusstsein, ohne dass die Lust daran oder die Zustimmung des Willens etwas Nothwendiges wäre. Vielmehr, wird der Wille als ursprünglich freier gedacht, so kann er sich gegen das als möglich, weil als nicht sein sollend vorgestellte Böse entscheiden, ohne dass das Böse im Gedanken oder im Willen seine Wirklichkeit gefunden hätte.

Wird dagegen der Wille als ursprünglich unfreier, weil an die materielle Naturbasis des Geistes gebundener, gedacht; so bleibt in der That, soll die Integrität der menschlichen Natur Christi nicht aufgegeben werden, gar nichts Anderes übrig, als die Annahme der Sünde in ihm[1]). Ja man sieht dann gar nicht ein, wie er, mit abnormer Entwicklung beginnend, in einen normalen sittlichen Zustand soll hineinge-

[1]) Dies hat D. Fr. Strauß in seiner christlichen Glaubenslehre vom Standpunkte seiner psychologischen Ansichten aus mit gewohnter Unumwundenheit ausgesprochen, B. II. S. 96: „Freilich wenn es auch keine Erbsünde im kirchlichen Sinne giebt, so belehrt doch auch uns der Augenschein, dass durch die natürliche Zeugung die menschliche Natur fortgepflanzt wird als diese Mischung des Sinnlichen und Geistigen, des Höheren und Niederen, kurz als werdende, ringende, unvollkommene. Kann aber die geschlechtliche Zeugung kein anderes Product als ein solches haben, so folgt auf unserem Standpunkte nicht, dass darum der unsündliche Erlöser auf anderem Wege erzeugt sein muss, sondern vielmehr dass es einen derartigen Erlöser gar nicht geben kann".

kommen sein. Er wird dann als ein der Wiedergeburt, der Erlösung selbst bedürftiger hingestellt.

Dass aber die Sündlosigkeit in ihrem vollsten Sinne, wo sie nicht bloß ein Freisein von Thatsünde, eine äußere Rechtschaffenheit, sondern negativ das Nichtvorhandensein eines Widerspruchs des individuellen freien Willens mit dem göttlichen, positiv Übereinstimmung mit demselben in der tiefsten und geheimsten Regung des Geistes[1]), eine der inneren Wesenheit, wie sie von Gott gesetzt ist, entsprechende Selbstentwicklung bedeutet, von Paulus Jesu von Nazareth zugeschrieben werde, lässt sich gewiss nicht läugnen. Er hätte ihn sonst sich nicht denken können als den mit der Fülle des göttlichen Geistes begabten Messias. Lag doch in der alttestamentlichen Idee desselben schon das Prädicat der Freiheit von der Sünde, Jes. 53, 9.[2]). Er hätte ihn nicht zu preisen vermocht als

[1]) Vgl. Ullmann, über die Sündlosigkeit Jesu. 2. A. Hamb. 1833. S. 12—17 u. a.

[2]) S. Ullmann a. a. O. S. 24. Zwar möchte es gewagt sein, aus dieser Stelle, in welcher unter dem Knechte Gottes allerdings der Messias zu verstehen ist (— s. Umbreit: Der Knecht Gottes. Beitrag zur Christologie des A. T. Hamb. 1840 —), weil von ihm gesagt wird, er habe kein äußeres Unrecht (חָמָס) begangen, und sei kein Trug in seinen Mund gekommen, die Sündlosigkeit desselben in unserem Sinne ohne Weiteres erweisen zu wollen. Ja indem wir aus den zerstreuten messianischen Weissagungen das reinmenschliche Bild des Messias uns vorhalten, tritt uns zwar ein sehr hohes Ideal, das Ideal eines durch Gotteserkenntniss und Frömmigkeit ausgezeichneten Königs, der durch seine Lehre, für die er in freiester Hingebung leidet und stirbt, eine Erlösung von Sünde und Tod für alle Zeit stiftet, entgegen, aber einen Messias, der auch nie in seinem inneren Leben vom Bösen bestimmt ward, können wir nur dann im A. T. finden, wenn wir die Schlussfolge gelten lassen: Weil der Messias als mit göttlicher Natur ausgerüstet verkündigt wird, so blieb er in der Entwicklung der menschlichen ohne Sünde. Denn dass

den, welcher uns von Gott gemacht sei zur Weisheit und zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung (1 Cor. 1, 30.). Denn wie soll der mit Sünde Behaftete die sündige Menschheit erlösen? Dazu kommt, dass dies eine Grundwahrheit apostolischer Lehre ist, welche wir dem Apostel Paulus doch wohl nur dann absprechen dürften, wenn er ausdrücklich gegen sie gezeugt hätte. Petrus bekennt sie Akt. 3, 14. *Ὑμεῖς δὲ τὸν ἅγιον καὶ δίκαιον ἠρνήσασθε κλτ.*; vgl. 1 Petr. 1, 19. 2, 22. 3, 18. Johannes beruft sich auf sie 1 Joh. 2, 1. *καὶ ἐάν τις ἁμάρτῃ, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον*; vgl. 1 Joh. 2, 29. 1 Joh. 3, 7. *ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην, δίκαιός ἐστι, καθὼς ἐκεῖνος* (Jesus) *δίκαιός ἐστιν.* Und er lässt ihn im Evangelio 8, 46. sagen: Wer kann mich einer Sünde zeihen?[1]) In den Erzählungen der übrigen Evangelisten herrscht dieselbe Annahme. Vgl. Mtth. 27, 19. Luc. 23, 47. Mtth. 27, 4. Die Apostelgeschichte schreibt dem Ananias, der den Apostel Paulus auffordert, sich taufen zu lassen, eben diese zu.

---

der Messias mit jener ausgerüstet verkündet werde, davon kann man allerdings aus Jes. 9, 5. und 11, 2. die Überzeugung gewinnen. Vgl. Jesus Christus in der Weissagung des Propheten Jesaja Cap. 9, 1—6. und 11, 1—10. in den theolog. Stud. u. Krit. 1835. Hft. 3 u. 4. Allein gesetzt auch, es bliebe dies der auf dem Gebiete der alttestamentlichen Weissagungen sich ergehenden kritischen Reflexion ungewiss; der Apostel Paulus, welcher gläubig seine Freude über die Erscheinung des Geweissagten verkündete, möchte doch wohl, wenn er diese Weissagungen im Lichte seiner Anschauung von Jesu Christo betrachtete, darin, ohne weitere kritische Reflexion, das Bild des vollständig Reinen gefunden haben. Es versteht sich gleichwohl, dass diese Annahme nur im Zusammenhange mit den übrigen hervorgehobenen Beweismomenten von Bedeutung ist.

[1]) Vgl. die Erklärung Lücke's im Comm. über das Evang. des Johannes. 2. A. Th. II. S. 298 ff.

Akt. 22, 14. Ὁ δὲ εἶπεν· ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν προεχειρίσατό σε γνῶναι τὸ θέλημα αὐτοῦ, καὶ ἰδεῖν τὸν δίκαιον — ὅτι ἔσῃ μάρτυς αὐτῷ κτλ.[1]). Im Hebräerbrief, der, wenn er auch nicht von Paulus geschrieben ist, doch sicherlich der paulinischen Schule angehört[2]), wird auf die Sündlosigkeit Jesu ein großes Gewicht gelegt. Hebr. 4, 15. Οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ᾽ ὁμοιότητα, χωρὶς ἁμαρτίας[3]). Vgl. Hebr. 7, 26. 27. So werden wir nicht umhinkönnen, sowohl in 2 Cor. 5, 21. Τὸν γὰρ μὴ γνόντα ἁμαρτίαν, ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γινώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ[4]), als in dem Preise der ὑπακοὴ τοῦ ἑνός, wobei nicht bloß an den leidenden, sondern auch an den thätigen Gehorsam zu denken, in der Qualität von diesem die freiwillige Einheit des Willens τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ mit dem göttlichen dargelegt ist[5]), vgl. Phil. 2, 8. γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, eine bestimmte Anerkennung der Sündlosigkeit Jesu zu sehen[6]).

---

[1]) Vgl. Meyer, krit. exeg. Comm. über das N. T. Abth. 3. Gött. 1835. S. 282 und 58.

[2]) Vgl. Tholuck, Comm. zum Briefe an die Hebräer. A. 3. Hamb. 1850. S. 65 ff.

[3]) S. ebendas. S. 239 f.

[4]) S. Hugonis Grotii Annotatt. in N. T. Tom. II. Paris. 1646. f. 478. „Christum insontem. — Nosse peccatum est conscium sibi esse peccati".

[5]) Vgl. Tholuck, Comm. zum Briefe Pauli an die Römer. N. A. Halle 1842. S. 293.

[6]) Vgl. Köstlin, der Lehrbegriff des Evang. und der Briefe Johannis u. s. w. S. 303.

Wenn man sich aber auf Röm. 8, 3. beruft, um zu erweisen, dass Paulus Christo auch ein sündliches Fleisch zuschreibe[1]), wonach er in der Sinnlichkeit und deren sündlich reizenden Trieben nicht von andern Menschen verschieden gewesen sei; so kann dagegen geltend gemacht werden, dass, wenn von Christus gesagt wird, er sei in der Gleichartigkeit *σαρκὸς ἁμαρτίας* erschienen, nur folgt, dass er in sinnlich-seelischer Wesenheit erschienen, nicht, dass seine *σὰρξ* auch eine *σὰρξ ἁμαρτίας* gewesen sei[2]). Man darf das Sündliche, das der *σὰρξ* wegen des Zusammenhanges zugeschrieben wird, indem gerade die sündige *σὰρξ* es ist, welche es dem Gesetze unmöglich machte, seine Erfüllung zu erwirken, nicht auf Jesum mit übertragen, wenn man nicht die ganze Argumentation des Apostels an jener Stelle, wonach eben jene Ursache der Asthenie des Gesetzes durch die Sendung Christi in der Gleichartigkeit des Sündenfleisches und durch das über die Sünde im Fleische vollzogene Gericht aufgehoben wird, insofern bei denen, welche, von Christi Geist erfüllt, nicht *κατὰ σάρκα*, sondern *κατὰ πνεῦμα* wandeln, die subjective Gesetzeserfüllung eintritt, zerstören will[3]).

Unterliegt es aber so keinem Zweifel, dass die Ansicht, nach welcher auch die Entwicklung Christi von der Sünde

---

[1]) Die Behauptung von Cölln's in: Bibl. Theol. Th. II. S. 300. „Selbst die Quelle des Hanges zum Sündigen oder die sinnliche Schwäche der menschlichen Natur wird Jesu keineswegs abgesprochen", beruht auf einer falschen Auffassung dieser Stelle im Allgemeinen und im Besonderen des Begriffes *σάρξ*.

[2]) S. oben S. 60 ff.

[3]) Vgl. Ullmann a. a. O. S. 81. 82. Tholuck, Comm. z. Briefe Pauli an die Römer. S. 405.

aus begonnen haben soll, dem Apostel Paulus durchaus nicht zugeschrieben werden kann; so bleibt nur eine andere Ansicht über als Consequenz der Theorie, welche den Ursprung der Sünde in der ursprünglichen Unfreiheit des Menschen sieht.

Man muss nämlich dann in Jesu eine Ausnahme von dem Gesetze annehmen, wonach die Sünde ein nothwendiger Durchgangspunkt, ja Ausgangspunkt in der Entwickelung der Menschheit, nicht weniger folglich des einzelnen Menschen ist.

Denn bei einer Annahme jenes Gesetzes kann natürlich zur Erklärung der Sündlosigkeit Jesu nicht ausreichen, wenn man gesagt hat, dass Christus durch die relativ richtigste Erziehung vor einer unfreiwilligen Verstrickung in die Sünde aus Irrthum und Unwissenheit gesichert gewesen sei, da ja die relativ richtigste Erziehung immer noch keine normale ist und selbst dieser der Zögling sich entziehen kann, ja angenommen werden muss, dass auch in Jesu, wenn er jenem Gesetze unterstellt wird, von Vorn herein die Neigung dazu vorhanden gewesen sei. Auch würde dabei die Meinung nicht befriedigen, dass eine übernatürliche Einwirkung Gottes den Erziehern zu Hilfe gekommen sei, und Jesum, so weit sie ihn richtig leiteten, ihnen geneigt gemacht, sonst aber unmittelbar in jedem bedenklichen Augenblicke trotz der Fehler seiner Erzieher vor der Sünde behütet habe[1]). Das würde ja heißen:

[1]) Auf sehr ähnliche Weise sucht nämlich Töllner, theolog. Untersuchungen B. 1. St. 2. S. 126. seine Ansicht von dem nothwendigen Hervorgehen der Sünde aus den ursprünglichen Schranken der menschlichen Natur (— die Verwandtschaft dieser Ansicht mit der hier in Frage stehenden lässt sich nicht verkennen —) mit der Behauptung der Sündlosigkeit Jesu in Einklang zu bringen. Vgl. darüber J. Müller, die christliche Lehre von der Sünde. B. 1. S. 383.

eine Natur, die vermöge ihrer von Gott gesetzten Beschaffenheit durch die Sünde bei ihrer Entwicklung hindurch muss, durch Gott in ihrer Entwicklung ihrer Beschaffenheit dergestalt entheben lassen, dass sie eben nicht sie selbst, sondern eine ihr selbst entgegengesetzte ist.

Daher muss bei der in Rede stehenden Theorie in Jesu, in entschiedener Differenz mit allen Menschen, auch dem ersten, ursprüngliche Freiheit, das heißt entweder von Vorn herein ein vollständig entwickeltes Selbstbewusstsein und eine vollständig entwickelte Selbstthätigkeit, oder, wenn man meint, dass verständiger Weise eine gereifte Persönlichkeit in dem Kinde Jesu, das an Alter und Weisheit zugenommen hat, nicht statuirt werden könne, doch eine solche normale Richtung, eine solche Energie des Geistes gegen die Asthenie der Sinnlichkeit angenommen werden, wodurch er, ungeachtet der Fehler selbst der relativ richtigsten Erziehung, vor der Sünde bewahrt geblieben ist.

Eine derartige Ansicht pflegt an das Dogma von der Gottmenschheit Christi sich anzulehnen. Christus ist der Sündlose, weil er, obgleich in und aus der natürlichen Menschheit, also vom Weibe geboren, doch übernatürlich, durch die unmittelbare und absolute schöpferische Wirksamkeit Gottes erzeugt, vermöge dieser übernatürlichen Entstehung frei von der Erbsünde und in einer solchen Gotteskräftigkeit ist, dass er sich in normaler Weise entwickelt und die reale Vereinigung zwischen Gott und dem Menschen, das Menschwerden Gottes und das Gottwerden des Menschen in sich zu Stande bringt[1]).

---

[1]) Vgl. z. B. Rothe, theol. Ethik. B. II. S. 277 ff.

In dem kirchlichen Systeme, nach welchem die zweite Person der Gottheit, der *λόγος*, sich in Christo (im Uterus der Jungfrau Maria) gesetzt hat, so dass dieser wahrer Gott und wahrer Mensch und beides in wahrhaftiger Vereinigung gewesen ist[1]), hat die Annahme einer in Christo verwirklichten Möglichkeit des Nichtsündigens (potuit non peccare) und auch einer Unmöglichkeit des Sündigens (non potuit peccare), ihren dogmatischen Halt theils darin, dass in Christo die des Sündigens fähige menschliche Natur gar keine eigene Persönlichkeit hat, sondern in die Persönlichkeit des heiligen Sohnes Gottes nur aufgenommen ist[2]), theils

---

[1]) Athanas. c. Arian. orat. II., 70. *Ὥσπερ οὐκ ἂν ἠλευθερώθημεν ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας καὶ τῆς κατάρας, εἰ μὴ φύσει σὰρξ ἦν ἀνθρωπίνη ἣν ἐνεδύσατο ὁ λόγος· οὐδὲν γὰρ κοινὸν ἦν ἡμῖν πρὸς τὸ ἀλλότριον· οὕτως οὐκ ἂν ἐθεοποιήθη ὁ ἄνθρωπος, εἰ μὴ — ἀληθινὸς — ἦν ὁ λόγος ὁ γενόμενος σάρξ. Διὰ τοῦτο γὰρ τοιαύτη γέγονεν ἡ συναφὴ, ἵνα τῷ κατὰ φύσιν τῆς θεότητος συνάψη τὸν φύσει ἄνθρωπον, καὶ βεβαία γένηται ἡ σωτηρία καὶ ἡ θεοποίησις αὐτοῦ.* Conf. Aug. 10 (Art. III.) „Filius Dei assumsit humanam naturam in utero Mariae virginis, ut sint duae naturae, divina et humana, in unitate personae inseparabiliter conjunctae, unus Christus, vere Deus et vere homo". Vgl. die steife Consequenz dieser Ansicht im Theologorum Saxonicorum consensus repetitus fidei vere Lutheranae (s. E. L. Th. Henke, Programm bei Niederlegung des Prorectorats. Marburgi 1846. p. 28), z. B. Punctum 36: „Profitemur et docemus, Deum *λόγον* unitum homini edere miracula, et operari non seorsim aut separatim a natura humana assumta, sed pro sua bonitate placuisse ipsi, per assumtam humanitatem in ea et cum ea propriam divinam suam potentiam operando exercere. Unde corpus domini est adorabile, cum verbum manum suam corporalem extendens sanaverit febricitantem, vocem humanam edens suscitaverit Lazarum, manibus suis in cruce protensis principem aeris prostraverit".

[2]) Cat. maj. (s. Libb. symbb. Rec. Hase. Ed. II Lips. 1837. p. 495 [31]): „Nempe quod homo factus, et e Spiritu Sancto ac

darin, daſſ die Sünde nicht zum Begriffe der menſchlichen Natur gehört[1]).

Dieſer Halt fällt in letzterer Hinſicht nun aber ſogleich mit der Annahme weg, daſſ die menſchliche Natur ſo eingerichtet ſei, daſſ ſie durch die Sünde hindurch gemuſſt habe. Denn Freiheit von der Erbſünde iſt noch nicht Freiheit von der urſprünglichen menſchlichen Natur. Aber nur bei Freiheit auch von dieſer und der ihr nothwendigen Entwicklung würde die Sündloſigkeit des Erlöſers im Zuſammenhange einer Anſicht möglich ſein, welche die urſprüngliche menſchliche Natur als eine ſolche faſſt, deren Entwicklung nothwendig von der Sünde ausgeht. Denn iſt es der menſchlichen Natur eigenthümlich, von der Sünde anfangen zu müſſen; ſo iſt nicht einzuſehen, inwiefern das, was

---

Maria virgine sine omni labe peccati conceptus et natus sit, ut esset peccati Dominus". Form. Conc. (ibid. p. 648 [43]): „In secundo fidei nostrae articulo, de redemptione, sacrae literae luculenter testantur, quod Filius Dei humanam nostram naturam (sine peccato tamen) assumpserit: ita quidem, ut nobis, fratribus suis, per omnia similis fieret, peccato excepto, ut Apostolus [Ebr. 2, 17.] docet".

[1]) Form. Conc. (ibid. p. 647 [41]): „Quod si prorsus nulla differentia esset inter naturam seu substantiam corporis atque animae nostrae, quae per peccatum originis corrupta sunt, et inter ipsum peccatum originale, quod naturam corrumpit: sequeretur alterutrum, videlicet aut Deum (quippe hujus naturae nostrae Creatorem) etiam ipsum peccatum originis creare et formare; id enim, hac ratione, ipsius opus et creatura esset: aut certe conficeretur, (cum peccatum sit opus Diaboli) ipsum Satanam hujus nostrae naturae, corporis atque animae, creatorem, atque ita naturam nostram opus et creaturam Diaboli esse, si absque omni discrimine nostra corrupta natura ipsum peccatum esset. Utrumque autem absurdum primo fidei nostrae Christianae articulo repugnat".

z. B. Rothe[1]) der Freiheit Christi von dem sündigen Hange als anerzeugtem (von der Erbsünde) gleich setzt, die ursprüngliche Richtigkeit nämlich seiner individuellen menschlichen Natur, ihn befähigt haben soll, „sich in normaler Weise bis zu seiner natürlichen Reife zu entwickeln und die vielfachen Missgriffe seiner Erzieher, die bei ihrer, wenn gleich vergleichungsweise noch so sehr zurücktretenden Sündigkeit, (zumal sie ja auch mit unter dem unvermeidlich theilweise verderblichen Einfluss des eben auch nur relativ richtigen Gemeingeistes in ihrem Lebenskreise stehen), nicht ausbleiben können, unschädlich zu machen". Es muss dann vielmehr, wenn die ursprüngliche Richtigkeit seiner individuellen menschlichen Natur ihn dagegen gesichert hat, sich irgend wie kraft seiner eignen Macht der Selbstbestimmung in die Sünde einzulassen, seine menschliche Natur nicht nur von der mit dem sündigen Hange behafteten, sondern auch von der durch die erste Schöpfung des Menschen gesetzten durchaus verschieden, d. h. aber keine wahrhaft menschliche Natur sein.

Will daher diese Theorie die Sündlosigkeit Christi festhalten; so kann sie's in der That nicht anders, als durch Beiseitsetzung oder Ignorirung der Wahrheit der menschlichen Natur Christi. Mag sie sich dessen bewusst sein oder nicht; sie macht die menschliche Natur Christi, indem sie ihr einen anderen Begriff unterlegt, als der ist, welcher der menschlichen Natur als solcher gegeben ist, zu einem Schein, und drängt bei folgerichtiger Durchführung zu einer dergestalt entschiedenen Apotheose des historischen Christus, dass dieser mit Gott

---

[1]) A. a. O. B. II. S. 280 f.

identificiret, Gotte gleich gesetzt, und die irdische Erscheinung Christi in einer Weise, wie sie etwa der mehrerer Gnostiker[1]) nicht fern stehen würde, nur als ein scheinbar menschliches Gewand angesehen werden muss, in welchem Gott selbst oder der θεὸς λόγος gewandelt hat.

Kann aber hienach die Theorie, nach welcher die Sünde mit Nothwendigkeit aus der ursprünglichen Unfreiheit hervorgeht, das Dogma vom Gottmenschen sich nicht aneignen, ohne in Doketismus hineinzugerathen; so ist die Frage, auf welche der Gang unserer Untersuchung uns führt, eben die, ob Spuren von irgend welchem Doketismus in der Anschauungsweise des Apostels Paulus von Christo vorhanden seien.

Hätte Usteri Recht in der Art, wie er die paulinische Christologie dargestellt hat; so träfe hier die Ansicht Pauli so völlig zu, dass in ihr die evidenteste Bestätigung läge der Meinung, dass die Sündlosigkeit Christi sich eben daher erklärt, dass er nicht wirklich Mensch, wie der erste Mensch, war, also auch nicht in sich die Nothwendigkeit des Anfangens von der Sünde hatte, sondern der ewige Logos in realer Erfüllung, also mit der Unmöglichkeit, sündigen zu können, in einer, sei es auch nicht scheinbaren, sondern wirklichen leiblichen Hülle. Usteri[2]) sagt: „Wenn wir nun fragen: da

---

[1]) Theodoret. ep. 145: Βαλεντῖνος καὶ Βασιλείδης καὶ Βαρδεσάνης καὶ Ἁρμόνιος καὶ οἱ τούτων συμμορίας — τὸν θεὸν λόγον — φασὶν — ἐπιφανῆσαι — τοῖς ἀνθρώποις φαντασίᾳ χρησάμενον — ὃν τρόπον ὤφθη τῷ Ἀβραὰμ καί τισιν ἄλλοις τῶν παλαιῶν. Vgl. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Christologie, Stuttg. 1845. Th. 1. A. 2. S. 296 ff. Hagenbach, Lehrb. der Dogmengesch. Th. 1. A. 2. Leipz. 1847. S. 152.

[2]) S. Entwickelung des paulin. Lehrbegr. S. 328 f.

Paulus die Person Jesu zwiefach betrachtet, nämlich *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα*, was gehört bei dieser Theilung auf die eine, und was auf die andere Seite? so werden wir leicht sehen, dass nach Paulus auf die Seite des Fleisches wirklich nur das Fleisch gehört, d. h. das *ὁμοίωμα* oder *σχῆμα ἀνθρώπου*, oder noch bestimmter das *ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας*, bloß die leibliche Hülle (*σκῆνος* Joh. 1, 14.), mit welcher er als Kind einer menschlichen Mutter geboren worden, dass hingegen alles Geistige, alles Denken und Wollen seiner höhern Natur angehört. Paulus identificirt also mit Ausnahme des bloß äußerlich als ein Gewand gedachten *σχῆμα ἀνθρώπου* oder *ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας* die ganze zeitliche Persönlichkeit Jesu mit dem Begriff und der Person des ewigen Logos, so wie ihn die philosophische Theologie aufgefasst hatte; die geschichtliche Erscheinung und die metaphysische Personification sind bei ihm in Eins zusammengeflossen. Diese Identität finden wir nirgends so klar ausgesprochen, als 1 Cor. 15, 47., wo es von Christo, als dem Gegenbild Adams heißt: „*ὁ δεύτερος ἄνθρωπος, ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ*“.

Indess diese Auffassung ist falsch, wie folgende Betrachtung zeigen wird.

Allerdings hat Paulus einen einheitlichen Christus. Aber er fasst diesen in verschiedenen Existenzzuständen auf, in dem der **Präexistenz**, der **irdischen Zeitlichkeit** und der **Postexistenz**. Diese verschiedenen Zustände sind bestimmt zu unterscheiden, wenn man bei Ermittelung der Christologie des Paulus nicht in die Irre gerathen will.

Um aber eine feste Unterlage für die Untersuchung der An-

schauung des Apostels von Christo in den verschiedenen Existenzzuständen desselben und die daraus rücksichtlich der Bestimmung der Möglichkeit der Sündlosigkeit des historischen Christus zu entnehmenden Ergebnisse zu gewinnen, dürfte es bei dem dermaligen Stande dogmatisch-exegetischer Betrachtungsweise zweckmäßig, ja nothwendig sein, dass wir vor Allem uns eine unzweideutige Antwort geben auf die Frage, ob Paulus überhaupt Christum, ganz abgesehen von seinen verschiedenen Existenzzuständen, in seiner Anschauung mit Gott wirklich identificirt habe, so dass in seinem Sinne Christus als Gott gedacht oder so im vollen Ernste genannt werden kann. Diese Frage ist entschieden zu verneinen, indem das dem Apostel eigenthümliche Gottesbewusstsein bei genauer Prüfung als ein solches erscheint, mit welchem sich die Vorstellung eines Christus, der Gott ist, weder hinsichtlich der Präexistenz, noch der irdischen Zeitlichkeit, noch der Postexistenz desselben verträgt.

Es spricht nämlich Paulus 1 Cor. 8, 6. seine Überzeugung dahin aus, dass es nur Einen Gott gebe, nämlich den Vater, welcher der Urgrund alles Seins und das Ziel unseres Lebens sei. Hier unterscheidet er von ihm Christum als den Einen Herrn, durch dessen Vermittelung alles, auch unser neuer sittlicher Zustand[1]) geworden sei. Hiemit ist zu vergleichen 1 Tim. 2, 5. *Εἷς γὰρ θεὸς, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς;*[2]) Eph.

---

[1]) Vgl. de Wette, Comm. zu d. St. S. 69.

[2]) Was freilich eine dogmatisch befangene Exegese mit einer Stelle, wie der angeführten, machen kann, dafür diene zum Beispiel Guil. Estius l. l. f. 774: „Quod quidem officium Christo competit non secun-

3, 15. κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ., ἐξ οὗ[1]) πᾶσα πατριὰ κτλ.; 4, 6. Εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα. Εἷς Θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν ἡμῖν[2]). Sodann geht aus 1 Cor. 3, 23., wo Paulus, nachdem er auf die Unabhängigkeit gedrungen hat, mit welcher die Corinther sich alle Lehrer nutzbar machen sollen, sie an ihre Abhängigkeit von Christo erinnert und eben, indem er von Verhältniss zu Verhältniss aufsteigt, mit dem höchsten endend sagt: Χριστὸς δὲ Θεοῦ, hervor, dass er, möge dies nun im Allgemeinen[3]) oder mit Meyer[4]) so zu fassen sein, dass der Apostel damit die Christus-Partei habe ihr Unrecht fühlen lassen wollen, indem er ihnen bemerklich gemacht, dass Christus nicht etwa ein Parteihaupt, sondern ein Untergebener Gottes sei, eine solche Anschauung von dem Verhältnisse Christi zu Gotte gehabt habe, bei welcher dem mit sich irgend wie einigen religiösen Gemüthe auch, wenn es zu speculativen Erörterungen greift, eine Identificirung beider unmöglich ist. Noch deutlicher aber ergiebt sich dies aus Stellen, in welchen der Apostel Christum als den von Gott Abgesendeten darstellt, Gal. 4, 4. ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ κτλ., vgl.

---

dum naturam qua Deus est, (hoc enim modo etiam ipse est alterum extremorum) sed secundum naturam qua homo est. Unde expresse ait Apostolus, homo Christus Jesus". — Übrigens vgl. de Wette, kurzgef. exeg. Handb. B. II. Th. 5. Leipz. 1844. S. 76. Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. 11. Gött. 1850. S. 96 f.

[1]) Vgl. Baumgarten-Crusius, exeget. Schriften zum N. T. B. III. Th. 1. Jen. 1847. S. 93.

[2]) Vgl. Harless, de Wette und Meyer zu der St.

[3]) S. de Wette zu d. St. S. 32.

[4]) Krit. exeg. Comm. Abth. 5. Gött. 1849, S. 81 f.

Röm. 8, 3. u. a., wie aus solchen, in denen er die Majestät, welcher Christus sich nach seinem Abschiede von der Erde erfreut, als ihm von Gotte zum Lohne seines Gehorsams verliehen darstellt, Phil. 2, 9. Διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε κτλ.[1]), vgl. Eph. 1, 20 ff. Außerdem macht Paulus auf das Bestimmteste einen Unterschied zwischen Christus und Gott, wenn er erklärt, dass Gott jenem alles unterworfen habe, Gott selbst aber davon natürlich als der Unterwerfende ausgenommen sei, ja dass, wenn jene Unterwerfung von Allem unter Christus erfüllt sein werde, damit Gott Alles in Allem sei, 1 Cor. 15, 27 f., und wenn er da, wo er in dem Namen Jesu sich Aller Knie beugen lässt nach Gottes Willen, sagt, dass dies geschehen solle εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς, Phil. 2, 10. und 11. Ferner wird Gott Eph. 1, 17. ausdrücklich ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, 2 Cor. 1, 3. und Col. 1, 3. πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ genannt, und Christus Col. 1, 15. πρωτότοκος πάσης κτίσεως. Endlich dankt Paulus Gotte διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ Röm. 1, 8. u. a., bezeichnet sich als einen Apostel Christi διὰ θελήματος θεοῦ 1 Cor. 1, 1. 2 Cor. 1, 1. Col. 1, 1., unterscheidet Gal. 1, 1., wo er seinen apostolischen Beruf von Christus und Gott ableitet, diesen von jenem als den, der ihn auferweckt hat von den Todten, und leicht ließen sich, wenn's noch deren bedürfte, andre Stellen bemerklich machen, aus denen gleichfalls auf das Sicherste zu erkennen ist, dass das ganze religiöse Bewusstsein des Apostels von der Idee der Abso-

---

[1]) Vgl. meine Abhandlung über Phil. 2, 6 ff. in den theol. Stud. und Kritiken. Jahrg. 1848. H. 4. S. 915.

lutheit des Einen Gottes erfüllt ist, zu welchem Christus, dessen göttliche Herrlichkeit vor der Menschwerdung als eine abgeleitete, dessen jetzige göttliche Glorie als eine verliehene, und dessen göttliche Herrscherhoheit als eine zur Zurückgabe an Gott bestimmte erscheinet, im Verhältnisse der Abhängigkeit und der Unterordnung stehet.

Hienach lässt sich wohl der Kanon geltend machen, dass die Stellen, in denen Paulus Christum mit Gott zu identificiren scheint durch die Bezeichnung *θεὸς*, wenn es irgend kritisch und dem Zusammenhange nach geschehen kann, eine Auslegung fordern, welche mit jener klar hervortretenden Ansicht des Apostels nicht streitet.

Wenn wir nun von diesem Standpunkte aus zunächst Röm. 9, 5. betrachten; so werden wir nicht zweifelhaft sein können, dass die Worte *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας*, wenn sie irgend sprachlich anders zu erklären sind, nicht auf Christus bezogen werden dürfen, wie dies freilich, indem hinter *σάρκα* ein Komma gesetzt ward (*ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ κτλ.*), von Iren., Tertull., Cypr., Epiph., Luther, Calvin, Beza, neuerlich von Michaelis, Koppe, Tholuck, Schott, Flatt, Klee, Rückert, (welcher A. 2. diese Verbindung als sehr zweifelhaft ansieht), Usteri, Benecke, Beck, Olshausen, (de Wette entscheidet sich nicht), geschehen ist.

Es treten nun aber besonders zwei Erklärungen hervor, welche in sprachlicher Hinsicht keineswegs solche Bedenken machen, dass diese irgend gleich zu setzen wären dem Übelstande, welcher bei der bereits bemerkten Fassung rücksichtlich des Lehrbegriffes Pauli entsteht.

Eine derselben setzt nach σάρκα ein Punkt und sieht die Worte ὁ ὢν κτλ. als eine vom Vorherigen gesonderte Doxologie auf Gott[1]) an: der über Alles seiende Gott sei gepriesen in Ewigkeit. So Ignat., Orig., Athanas., Basil., Gregor. Nyss., Chrys., Theodoret, dann Bucer, endlich Semler, Stolz, Böhme, Reiche, Köllner, Paulus[2]), Fritsche, Lachmann, Schott, Reiche, Meyer, Köllner, Glöckler, Schrader, Bretschneider[3]), Baur[4]). Gegen diese Erklärung ist von denen, welche die Doxologie auf Christum beziehen zu müssen glaubten, — um solcher Entgegnungen, wie, dass ὢν überflüssig, ohne ein verbindendes δὲ die Construction ungefügig sei, dass man zwischen ϑεὸς und εὐλογητὸς ein εἴη oder ἐστὶ vermisse und dergleichen[5]), nicht zu gedenken, — besonders dies eingewandt, 1) dass zu τὸ κατὰ σάρκα nothwendig ein Gegensatz erfordert werde[6]). Allein dies ist zu viel gesagt. Dem nächsten Zusammenhange nach kann immerhin noch eine höhere Aussage von Christo eintreten, aber einen Gegensatz, wie Röm. 1, 3., wo es dem

---

[1]) Paulus hat an keiner Stelle eine in solche Worte gefasste Lobpreisung Christi. Anders ist es 2 Petr. 3, 18. Apok. 5, 12 f., die indess hier, wo von Paulus die Rede ist, nicht weiter in Betracht kommen.

[2]) In den Annalen d. ges. Theol. 1834. Jan. S. 86 ff.

[3]) Dogmat. Th. 1. S. 605.

[4]) Paulus, der Apostel Jesu Christi. S. 624 f.

[5]) Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. 4. Gött. 1836, S. 207 sagt in Bezug auf diese philologischen Einwände richtig: sie sollten billig als antiquirt betrachtet werden dürfen. Paulus kannte die Gesetze nicht, die ihm der Mechanismus seiner Ausleger geschrieben hat. Vgl. auch Rückert, Comm. über den Römerbrief. 2. A. Th. 2. S. 15 f.

[6]) S. z. B. J. P. Lange, christl. Dogmatik. Th. 2. Heidelb. 1851, S. 161.

Apostel darauf ankommt, seinen Begriff von Christus nach allen seinen wesentlichen Bestimmungen darzulegen, kann man hier nicht fordern, wo er die Vorzüge des jüdischen Volks explicirt, deren vornehmster sei, dass Christus daraus hervorgegangen. Dies konnte er aber nicht ohne die Einschränkung sagen, dass nur von der natürlichen Abstammung desselben die Rede sei. Hier bedurfte das *τὸ κατὰ σάρκα* durchaus kein Prädikat, das dieser Bestimmung das Gegengewicht gäbe; so wenig wie Gal. 4, 4. das *γενόμενος ἐκ γυναικός*. Sodann aber 2) stehe bei den Doxologieen im hebräisch-jüdischen Stil gewöhnlich das *εὐλογητὸς* voran, nicht *θεός*[1]). Allein dieser Gebrauch ist in der alexandrinischen Übersetzung, vgl. Ps. 68, 20., nicht unbedingt[2]), und als Grund jener Stellung lässt sich angeben, dass dort im Voraufgegangenen Gott immer schon genannt worden ist, während an unsrer Stelle eben der Nachdruck auf diesem Namen lag[3]). Es soll 3) auffällig sein, dass Paulus hier plötzlich in eine Lobpreisung Gottes ausbreche[4]). Allein wir finden nichts natürlicher, als dass Paulus da, wo er bei dem höchsten Vorzuge ankam, den Gott seiner Nation zu Theil werden lassen, sein Dankgefühl dergestalt ausdrückt, dass er andeutet, wie für immer (*εἰς τοὺς αἰῶνας*), nachdem Christus erschienen sei, Grund zur Lobpreisung vorhanden sein werde. Wir bekennen, dass

---

[1]) Dieser Gegengrund ist zuerst erwähnt von Faustus Socinus im libellus de divinitate filii et spiritus sancti. Opp. II, 581. S. Tholuck, Comm. zum Römerbrief, S. 491.

[2]) S. Baumgarten-Crusius, bibl. Theol. S. 385 f.

[3]) Fritsche, Pauli ad Rom. ep. Tom. II. p. 274.

[4]) S. J. P. Lange a. a. O.

wir gegen diese Erklärung, abgesehen von der wohl nicht zu läugnenden Härte der Wortstellung ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς, welche dadurch nicht vermindert wird, wenn man mit Morus, (der indess das Ganze auf Christum bezieht), und Reiche, (der das Ganze auf Gott bezieht), interpungirt: ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, θεὸς, εὐλ. κτλ., der über Alles Seiende, Gott, sei gepriesen in Ewigkeit, besonders nur durch die eine Erwägung eingenommen sind, dass sich psychologisch nicht einsehen lässt, wie der Apostel hier, wo gar kein Grund dazu vorhanden war, auf die Erhabenheit Gottes über Alles (oder über Alle)[1]) hinzuweisen, das ὁ ὢν ἐπὶ πάντων so nachdrücklich in die Doxologie hat aufnehmen mögen. Denn den Grund, Christum dadurch in Schatten zu stellen, konnte er dann denkbarer Weise nicht haben, da er so doch nur von ihm τὸ κατὰ σάρκα geredet hatte.

Daher ist es uns fast, als sei die andere Erklärung vorzuziehen, welche hinter σάρκα ein Komma, hinter ἐπὶ πάντων ein Punktum setzt, so dass das ὁ ὢν ἐπὶ πάντων auf Christum zu beziehen ist, und die Doxologie nur, wie dies ja ihre gewöhnliche Form ist, in den Worten besteht: θεὸς εὐλογ. κτλ. Diese Beziehung ist schon von Erasmus vorgeschlagen. Wettstein, Locke, Clarke, Ammon[2]), Stolz, Justi[3]), Grimm[4]), Baumgarten-Crusius[5]) haben sie

[1]) Soll ἐπὶ πάντων als Masculinum genommen werden, so muss dies vom Contexte gestattet sein.

[2]) Bibl. Theol. B. I. S. 220.

[3]) Abhandl. über Röm. 9, 5. in Paulus Memorabilien 1. und in seinen vermischten Abhandlungen 1798. 344 der zweit. Samml.

[4]) De Joanneae christologiae indole Paulinae comparata. Lips. 1833. p. 75 sq.

[5]) Exeget. Schriften zum N. T. B. II. Th. 1. Jen. 1844, S. 266.

gebilligt. Man hat gegen diese Fassung eingewandt: Das sei fühlbar abrupt, nicht bloß die kurze Charakterisirung Christi, sondern auch die Doxologie selbst, die mit ὁ ὢν ἐπὶ πάντων ihre pragmatische Bindung an das Vorherige verliere[1]). Allein das abgerissene Eintreten der Doxologie hat nichts Naturwidriges; es ist der durch die Betrachtung des Höchsten, das Gott Israel verliehen hat, gesteigerten religiösen Empfindung angemessen. Die Bindung liegt zwischen den Worten in dieser Empfindung. Jene kurze Charakterisirung Christi aber war hier gerade am rechten Orte. Es kam ja dem Apostel eben auf nichts weiter, als darauf an, Christum, welcher κατὰ σάρκα den Israeliten angehöre, als einen solchen hinzustellen, der hervorrage vor Allen, mehr sei, als Alle[2]), auf welche, weil sie zu ihnen volksthümlich gehörten, die Juden sich etwas zu Gute thaten. Diese aber waren gerade οἱ πατέρες, Abraham, Isaak und Jakob, deren Nachkommenschaft nach Gottes Verheißungen gesegnet sein sollte. Über sie stellt Paulus Christum mit den Worten ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, mag

---

[1]) Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. 4, Gött. 1836. S. 208 f.

[2]) Ob die Formel ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, wie nach der Übersetzung von Baumgarten-Crusius a. a. O.: „welcher [jedoch] hoch über Allen steht", und von Grimm l. l.: „quamvis dignitate eos (patres) longe superet", geradezu als Ausdruck für Erhabenheit genommen werden könne, ist mir ungewiss. Chrysostomus erklärt das ὁ ἐπὶ πάντων Eph. 4, 6. durch ὁ ἐπάνω πάντων. Vgl. de Wette, kurzgef. exeg. Handb. B. II. Th. 4. S. 131. Indess dass die Anschauung der Erhabenheit über Alle darin verborgen liege, bezweifle ich nicht, wenn ich auch zunächst dem Sprachgebrauche des ἐπὶ c. Gen. nach darin die Bezeichnung des Herrschaftsverhältnisses über Alles sehe. Vgl. Winer, Gramm. 3. A. S. 322. Herm. Vig. p. 612. II. Bernhardy, Syntax. S. 247. Lobeck ad Phryn. p. 164. 174. Lennep. ad Phalar. p. 306. Jacob ad Luc. Tox. p. 104.

man dies nun im Masculinum fassen, was bei dieser Beziehung dem Contexte nach vielleicht angeht, oder, was mir sicherer zu sein scheint, als Neutrum, wo dann freilich der Schluss auf sie ein eingehüllter ist[1]). Wir meinen nun aber, Paulus sei durch diesen über Christum gebrauchten Ausdruck, der, im absoluten Sinne gefasst, in welchem er ihn nicht dachte, einen Verstoß gegen sein religiöses Gefühl enthielt, in welchem er nur Gott als den über Alles Seienden verehrte, unmittelbar zu der so ganz natürlich abgerissen erfolgenden Lobpreisung Gottes getrieben, und es erkläre so sich das Voranstehen von θεός, da dieser Begriff dann sich nothwendig vordrängen musste[2]). Dann hätten wir freilich in unserer Stelle das gerade Gegentheil von dem, was diejenigen, welche sie als Doxologie auf Christum beziehen, darin finden. Diese Genesis der Stelle kann an sich nichts Unwahrscheinliches haben. Ja ein ähnlicher Gang der Gedanken kommt

---

[1]) Baumgarten-Crusius a. a. O. entscheidet sich dafür, dass es als Masculinum zu nehmen sei, und erklärt: „über Alle, Christen oder auch weiter Menschen". Ich bin der Ansicht, dass bei dieser allgemeinen Beziehung der Context nicht die Fassung des πάντων als Masculinum gestatte. Dass aber ὁ ὢν ἐπὶ πάντων ohne Weiteres heißen könne: der über Alle ist, nämlich Alle, die sonst herrlich gepriesen werden in Israel, über die πατέρες, wage ich nicht zu behaupten. Die Beziehung indess auf diese glaube ich bei der Fassung des πάντων als Neutrum, — der involvirte Schluss liegt ja nahe, — des Zusammenhanges wegen festhalten zu müssen.

[2]) Meyer im Comm. zu d. St. S. 209 meint, bei der Trennung des ὁ ὢν ἐπὶ πάντων von θεὸς κτλ. falle das Motiv weg, weshalb Paulus nicht wie gewöhnlich (vgl. 1 Cor. 1, 3. und die Doxologieen bei d. LXX) εὐλογ. vorangestellt hat. Dieses Motiv sei nämlich der Nachdruck, welchen θεὸς durch die Charakterisirung ὁ ὢν ἐπὶ πάντων erhält. So auch Rückert zu d. St. B. II. S. 15. f. Durch unsere Deutung dürfte dies Bedenken gehoben sein.

1 Cor. 15, 27. vor. Indem Paulus dort sagt: Christo sei πάντα unterworfen, fügt er hinzu: δῆλον, ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα. Hier macht sich die Überzeugung von der Absolutheit Gottes auf reflexionsmäßigem Wege geltend; an unserer Stelle in der abgerissenen Form des erregten Gefühls. Bei dieser Auffassung muss aber zugleich der Einwand wegfallen, dass Paulus das, was er von Christo prädicire, in eine Form einhülle, die er sonst nicht gebrauche, indem er ihn wohl τὸν κύριον zu nennen, aber nicht ohne Substantiv als τὸν ἐπὶ πάντων zu bezeichnen pflege[1]). War diese Bezeichnung behufs der Steigerung der Wohlthaten Gottes passend, — der Ausdruck ὁ κύριος wäre hier aber unpassend gewesen, — so ist nicht einzusehen, wie man sich daran stoßen kann, dass sie sonst nicht eben so vorkommt. Eben weil sie aber ungewöhnlich war, kein Ausdruck, für welchen Paulus, wie für andere, eine fertige, abgeschlossene Anschauung in seinem Gemüthe hatte, konnte, da er sie schrieb, sein religiöses Gefühl, das keine absolute Bedeutung des ὁ ὢν ἐπὶ πάντων zulies, zur Lobpreisung Gottes angeregt werden. Endlich aber können wir die vorgetragene Ansicht aufzugeben durch die Bemerkung[2]) nicht bewogen werden, dass sich auch der Übelstand finde, dass θεὸς ohne Artikel hier unerträglich wäre. Das bloße Gefühl des Unerträglichen entscheidet nichts. Es könnte θεὸς mit Artikel auch für unerträglich gehalten werden. Im Zusammenhange liegt aber keine Forderung des Artikels, und sprachlich dürfte sich bei Paulus nichts gegen das artikellose θεὸς, wo es dem Prädikate vorangestellt ist,

---

[1]) Dies wendet Rückert ein im Comm. zu d. St. B. II. S. 15.

[2]) Rückert a. a. O.

einwenden lassen. Vgl. *θεὸς μάρτυς* 1 Theſſ. 2, 5. mit *μάρτυς ὁ θεὸς* Röm. 1, 9.

Über die ſonſtigen Stellen, in denen Paulus Chriſtum *θεὸς* genannt haben ſoll, können wir kurz ſein. Sie ſind 1 Tim. 3, 16. Tit. 1, 3. 2, 13. 3, 5., alſo in Briefen, welche immer nur von dem, welcher alle Zweifel gegen ihre Ächtheit[1]) bei ſich überwunden hat, als nöthigen Falls auch allein in Bezug auf den pauliniſchen Lehrgehalt entſcheidend werden angeſehen werden, und Eph. 5, 5.

Es verdient aber 1 Tim. 3, 16. von den drei Lesarten: *θεὸς, ὅς, ὅ* die Lesart *ὅς* theils in Rückſicht auf das Gewicht der äußeren Zeugen, theils nach der Anſicht der vorzüglichſten Kritiker, Wettſtein, Griesbach, Lachmann u. A., theils dem Inhalte der Stelle ſelbſt nach den Vorzug, was wir nach dem von de Wette[2]) Beigebrachten

[1]) Gegen die Ächtheit der Paſtoralbriefe hat ſich ſeit dem Hervortreten der Anſicht Eichhorns, daſſ die Briefe von einem Schüler des Apoſtels Paulus geſchrieben ſeien, nicht bloß Baur (ſ. die ſogenannten Paſtoralbriefe des Apoſtels 1835 und Paulus, der Apoſtel Jeſu Chriſti, Stuttg. 1845, S. 492 ff.), ſondern auch de Wette, (ſ. kurze Erkl. der Briefe an Titus, Tim. und die Hebr., 1844, Vorr. S. VI) ausgeſprochen, und auch Credner (ſ. das N. T. nach Zweck, Urſprung, Inhalt für denkende Leſer der Bibel, 1841—43 hat Th. 2. S. 96 f. ſeine frühere eklektiſche Anſicht verlaſſen. Vertheidigt iſt die Ächtheit derſelben u. A. von Hug, Bertholdt, Feilmoſer, Guerike, Kling, Heydenreich, Mack, Matthies. Auch Huther hat ſie in Schutz genommen.

[2]) S. kurzgef. exeget. Handb. B. II. Th. 5. S. 87. — *Θεὸς* iſt von Knapp im Texte beibehalten, außerdem von Mill, Matthäi, Reck, Heydenreich, Leo, Mack vertheidigt. Die ſteif gewordene kirchliche Orthodoxie pflegt überall daran zu halten. Bezüglich der Lesart *ὅ*, welche in der lateiniſchen Kirche umfaſſt iſt, ſ. beſ. Schultheſſ, exegetiſch-theolog. Forſchungen. B II. St. 2. 1819. S. 354 ff. Baumgarten-Cruſius, bibl. Theol. S. 386. Grimm, de Joanneae christologiae indole etc. p. 77.

nicht weiter nöthig zu haben glauben zu erhärten. Dass aber Tit. 1, 3. κατ' ἐπιταγὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ und 3, 5. τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ nicht von Christo, sondern von Gott ausgesagt sei, (vgl. 1 Tim. 1, 1.), ist an diesen Stellen so klar, dass man sich wundern muss, wie selbst Usteri[1]) dies in Bezug auf 1, 3. nicht zugeben will. Mehr Bedenken mag 2, 13. haben: τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Indess weder was Usteri a. a. O. dafür, dass hier mit dem großen Gotte Christus gemeint sein müsse, angegeben hat, noch was in Tholuck's literarischem Anzeiger[2]) dafür hat geltend gemacht werden sollen, ist der Art, dass diese Fassung[3]) geboten würde. Die Beziehung auf Christum hat nichts weiter für sich, als das Fehlen des Artikels vor σωτ. ἡμῶν und die Voranstellung

---

[1]) Paulin. Lehrbegriff. S. 326.

[2]) 1837. 1. Nr. 4—7. „Einige Bemerkungen zu den Stellen, in welchen der Apostel Paulus Christum Gott nennt. Vgl. damit Frommann, Johann. Lehrbegriff. S. 518—29. Gegen die Beziehung auf Christus s. bes. das von Fritsche Bemerkte in Pauli ad Rom. ep. Tom. II. p. 266 sq. Anm., Grimm a. a. O. p. 77., de Wette, kurzgef. exeg. Handb. B. II. Th. 5. S. 17.

[3]) Eine dritte Fassung, welche J. P. Lange in der christl. Dogmatik. Th. 2. Heidelb. 1851, S. 162 vorträgt, dürfte sprachlich gar nicht zu rechtfertigen sein. Derselbe sagt: „Allein zwischen die entgegengesetzten Auslegungen, welche das Prädikat, der große Gott, entweder von dem Heiland Christus unterscheiden, oder mit demselben identificiren wollen, darf sich unversehens noch eine andere stellen, welche Jesum selbst als die Herrlichkeit oder den Erscheinungsglanz des großen Gottes betrachtet. Nämlich so: wir erwarten die Erscheinung Christi, wie er einerseits als die Herrlichkeit oder die Offenbarung (die Schechinah) des großen Gottes, wie er andrerseits als unser Heiland, offenbar werden soll. Bei dieser Auslegung steht dann freilich Christus immer noch in dem Glanze der Wesenseinheit mit dem Vater, so wie eines bestimmten persönlichen Gegensatzes gegen das verborgene Wesen desselben, vor uns da".

dieses Beiworts. Dagegen ist geltend gemacht worden, σωτῆρος habe, da es durch das hinzugefügte ἡμῶν schon genug seine Bestimmtheit erhalten habe, des Artikels nicht bedurft, und die Worte σωτῆρος ἡμῶν als Apposition vor das nomen proprium Ἰησοῦ Χριστοῦ gesetzt bedeuten so viel als: Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστι σωτὴρ ἡμῶν[1]). Jedenfalls ist entschieden wider jene Beziehung der Umstand, dass in den Pastoralbriefen selbst sonst der Vater immer klar von Jesu Christo unterschieden, Christus als Mensch Gotte gegenübergestellt wird (Tit. 1, 4. 3, 4—6. 1 Tim. 1, 2. 2, 5. 2 Tim. 4, 1.), womit sich die Aussage, dass Christus, wenn auch der erhöhete Christus, der μέγας θεὸς sei, vor einem unverblendeten Sinne nicht verträgt[2]).

Was endlich Ephes. 5, 5. ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ betrifft; so ist eine zwiefache Erklärung in Betracht zu ziehen, die eine, welche übersetzt: in dem Reiche Christi und Gottes, die andere, welche so auslegt: in dem Reiche dessen, welcher Christus und Gott ist. Unter den Neueren haben Harless[3]), Rückert[4]), Tholuck[5]) die letztere Auslegung, unter Berufung auf das Fehlen des Artikels vor

---

[1]) Winer, Grammatik 3. A. S. 115.

[2]) In der Stelle der Apostelgeschichte 20, 28., wo in einer Rede Pauli vorkommt: ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου möchte mit den meisten Auslegern der Lesart τοῦ κυρίου statt τοῦ θεοῦ der Vorzug zu geben sein. Vgl. Heinrichs im Excurse zu d. St.

[3]) S. Comm. über den Brief Pauli an die Ephesier. Erlang. 1834. S. 457 f.

[4]) S. der Brief Pauli an die Epheser. Leipz. 1834. S. 226 f.

[5]) S. Comm. zum Briefe Pauli an die Römer. N. A. Halle 1842. S. 489 f.

θεοῦ, für die allein zulässige erklärt. Es muss zugegeben werden, dass die von Gerhard, Moldenh., Baumg. u. A. vorgetragene Unterscheidung zwischen dem jetzt auf Erden bestehenden Reiche der Gnade, welches *βασ. τοῦ Χριστοῦ*, und dem einst zu erwartenden Reiche der Herrlichkeit, welches *βασ. θεοῦ* genannt werde, eine willkürliche, durch keinen analogen Fall zu rechtfertigende ist. Aber die Nöthigung, um deretwillen manche Ausleger stillschweigend über das Fehlen des Artikels hingegangen sein sollen — zum Zeichen, dass sie nur zu gut gesehen, was in den Worten liegt, nämlich entweder anzunehmen, Paulus habe hier höchst ungenau geschrieben, oder er wolle ein und dasselbe Subject sowohl *Χριστὸς* genannt wissen als *θεός*, wie wenn er sagt *ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, nenne also hier Christum Gott, vermag ich nicht anzuerkennen. Die Grammatik gestattet freilich jene Fassung, aber sie fordert dieselbe nicht. Denn wenn gleich gewöhnlich der Artikel wiederholt wird, wenn die verbundenen Begriffe jeder für sich zu denken, nicht zu einer Gesammtheit zusammenzufassen sind; so kommen doch Ausnahmen von dieser Regel nicht bloß bei den Attikern und zwar sowohl wenn die Nomina von verschiedenen als wenn sie von demselben Genus sind, am häufigsten bei Plato[1]), vor, sondern auch bei den neutestamentlichen Schriftstellern,

---

[1]) Z. B. Plat. rep. 9. p. 586. *τῇ ἐπιστήμῃ καὶ λόγῳ*. 8. p. 557. *οἱ παῖδες τε καὶ γυναῖκες*. Vgl. außerdem unter den von K. W. Krüger, griech. Sprachlehre für Schulen. Th. 1. Hft. 2. A. 2., Berlin 1846. S. 246 angeführten Beispielen aus Plato: *Ἀγαθὸν εἶναί φησι τὸ χαίρειν πᾶσι ζώοις καὶ τὴν ἡδονὴν καὶ τέρψιν. — Αἴτιος τοῦ ζῆν ὁ ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάτρων. — Τοῦ ὄντος τε καὶ ἀληθείας ἐρασταί εἰσιν οἱ φιλόσοφοι.*

z. B. Marc. 15, 1. *συμβούλιον ποιήσαντες οἱ ἀρχιερεῖς μετὰ τῶν πρεσβυτέρων καὶ γραμματέων*, wo es Niemandem einfallen wird, zu übersetzen: mit denen, welche Älteste und Schriftgelehrte (in Einer Person) waren. Außerdem ist zu erwägen, dass bei mehreren mit einander verbundenen Nom. propr. der Artikel gewöhnlich nur bei dem ersten gesetzt wird, z. B. Akt. 1, 13. Luc. 16, 23., die Nomina *Χριστὸς* und *θεὸς* aber den Charakter der Nom. propr. haben, und dass *θεὸς*, welches überhaupt am häufigsten ohne Artikel vorkommt[1]), eines solchen gar nicht bedarf. Vgl. *βασιλεία θεοῦ* 1 Cor. 6, 9. 10. 15, 50. Gal. 5, 21. Wenn aber hienach die Berufung derer, welche als die allein zulässige Auslegung unserer Stelle die ansehen, *θεὸς* als Prädikat Christi zu fassen, auf die Grammatik als unberechtigt erscheinen muss; so sind die Entscheidungsgründe, welche Auslegung richtig sei, anderweit zu suchen. Gesetzt, Paulus hätte Christum Gott nennen können, sei es nun im Sinne der Identität, oder sei es so, wie Hase[2]) meint, dass Jesus auf verschiedenen Standpunkten des Glaubens an ihn nach damaligem Sprachgebrauche *θεὸς* habe genannt werden mögen, ohne dass daraus auf seine wesentliche Gleichheit mit Gott geschlossen werden dürfe; — welche Veranlassung sollte Paulus, der sonst so selten, falls überhaupt wirklich, sich dieses Prädikats bedient, gehabt haben, ihn an unserer Stelle *τὸν Χριστὸν καὶ θεὸν* zu nennen? Harless meint, der Apostel füge zu *τοῦ Χριστοῦ* das *καὶ θεοῦ* hinzu, weil eben hiemit

---

[1]) S. Winer Grammatik. 3. A. Leipz. 1830. S. 108.

[2]) S. Evangel. Dogmatik. 4. A. Leipz. 1850. S. 200.

klar werde, dass, wer Götzen dient, nicht Genosse des Reiches sein könne, dessen König der lebendige Gott selbst sei. Der lebendige Gott? Das ist doch wohl eben der *θεός*. Hiemit würde also nur erläutert sein, warum Paulus *θεοῦ* geschrieben habe. Er hätte dann füglich mit *ἐν τῇ βασιλείᾳ θεοῦ* (vgl. Gal. 5, 21.) genug gesagt, und es war bei dieser Veranlassung keine Veranlassung vorhanden, die *βασ.* eine *βασ. τοῦ Χριστοῦ* zu nennen. Mir scheint es, als ob die Veranlassung, das Reich, in welches der *πόρνος* und der *ἀκάθαρτος* und der *πλεονέκτης* nicht hineinkommen, und das gewöhnlich nur *βασ. θεοῦ* genannt wird, hier als *βασ. τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ*, als Reich Christi und Gottes zu bezeichnen, in der Nachwirkung der Vorstellung dessen lag, was Paulus 5, 1 und 2. von dem Nachahmen Gottes in der Liebe, in welcher auch Christus uns liebte, als geliebte Kinder, gesagt hat, und wobei auch sowohl Christus als Gott für den Wandel der Reichsgenossen als bestimmend gedacht sind. An sich aber kann ja die Bezeichnung des Reiches als einer *βασ.* Christi und Gottes nicht auffallen. Sie ist klimaktisch, von derselben Anschauungsweise aus gedacht, wie Gal. 1, 1. das *ἀπόστολος — διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρός*. Daher sehe ich nicht, wie diese Verbindung etwas Schweres und Unnatürliches haben soll. Denkt man nun aber endlich daran, dass nach paulinischer Betrachtungsweise das messianische Reich eben Christo unter der Oberherrschaft Gottes, dem es Christus bei der Vollendung als einigem Regenten übergiebt (1 Cor. 15, 24. 27. 28.), zugehört; so wird man nach dem im Obigen rücksichtlich des Gottesbewusstseins aufgestellten Kanon nicht zweifelhaft sein können, dass man sich,

mit Meyer[1]), für die Auslegung zu entscheiden habe, welche übersetzt: in dem Reiche Christi und Gottes.

So wird man denn aber nicht weiter sagen dürfen, es seien nur dogmatische Vorurtheile, welche sich daran stoßen, dass Christus von Paulus solle θεὸς genannt worden sein[2]). Vielmehr hat dies eben der Gottesbegriff des Paulus nicht zugelassen. Denn wird die Absolutheit, d. h. Unbedingtheit, schlechthin nur Gotte, wie er näher als Vater bestimmt wird, zugeschrieben, Christus aber vom Anbeginn seiner Existenz an bis zum Schluss seiner Herrschaft als von Gott bedingt, als abhängig, gesetzt; so fehlt ihm eben das Moment der Absolutheit. Würde es von Paulus gleichwohl auf ihn übertragen; so wäre seine Anschauung in einem Gegensatze, den ihm keine der modernen spekulativen Trinitätslehren zu lösen vermöchte. Eine solche kann ja den Begriff der göttlichen Vollwesenheit und Absolutheit nur auf Gott als die einige göttliche Persönlichkeit beziehen, welche alle ihre Wesensunterschiede aus dem ureinigen Centro ihrer Subjectivität als selbstbewusste Hypostasen und Momente ihres ewigen Lebensprocesses in sich befasst. Nur diese Eine Persönlichkeit, diese Eine essentia kann sie als θεὸς bestimmen. Mögen jene Momente als göttliche Hypostasen gefasst werden; es kann, ohne dass der Eine Gott in drei neben einander stehende Wesen zersplittert wird, nicht jede derselben mit dem Prädikate θεὸς, es wäre denn im uneigentlichen Sinne, belegt werden. Hätte aber Paulus den Ausdruck θεὸς im uneigent-

[1]) Krit. exeg. Comm. Abth. 8. Gött. 1843. S. 202.

[2]) Vgl. Harless, Comm. über den Brief Pauli an die Ephesier. Erlang. 1834. S. 458.

lichen Sinne von Christo gebraucht; so wäre es wundersam, dass er, was nie geschieht, nicht auch den heiligen Geist so genannt hat, noch wundersamer aber, dass er stets nachdrücklich den Vater als den Einen Gott bezeichnet. Muss man hieraus schließen, dass er den Ausdruck θεός, vom Vater gebraucht, im eigentlichen Sinne nimmt, also nur diesen als das absolute Wesen denkt; so kann er diesen Begriff im vollen eigentlichen Sinne nicht von dem Sohne, dessen Sein ein Sein durch einen Andern ist, gebrauchen. Daher muss ich der Meinung sein, dass durchaus falsch sei, was sowohl Usteri[1]) als Dähne[2]) und auch Tholuck[3]) behaupten, dass nämlich, gesetzt, Paulus habe Jesum nicht wirklich Gott genannt, dies doch hätte geschehen können, ohne dass Paulus eigentlich etwas Anderes, oder auch nur etwas Weiteres gesagt hätte, als was in Stellen liege, in denen er Christo göttliche Wesensgleichheit und Majestät zuschreibe. Denn für mich liegt die Sache so, dass, wenn ich aus ganz klaren Stellen zu der Überzeugung gelangt bin, dass Paulus unter dem θεός nur das absolute Urwesen denkt, wie es in seinem absoluten Fürsichsein sich ewig von allem Anderen, das ist, unterscheidet, aus dem Alles wird, und das zuletzt Alles in Allem sein wird, ich die dunkleren Stellen, in welchen Christi Verhältniss zu Gotte dargelegt ist, nur so erläutern zu dürfen vermeine, dass jene klar hervortretende Anschauung dadurch in keiner Weise alterirt wird. Dabei allein habe ich keine

[1]) S. paulin. Lehrbegr. S. 324.

[2]) S. paulin. Lehrbegr. S. 110.

[3]) S. Comm. zum Briefe Pauli an die Römer. N. A. Halle 1842. S. 485.

andere Voraussetzung, als die, welche ich aus dem Schriftsteller selbst besitze, zu welcher ich durch ihn selbst legitimirt bin.

Fassen wir nun aber weiter die Stellen in's Auge, aus denen positiv näher zu entnehmen ist, welche Anschauung Paulus von dem Verhältnisse Christi zu Gotte und den Menschen gehabt hat; so werden wir wohl thun, dabei den im Obigen angedeuteten Unterschied zwischen den drei Existenzzuständen Christi festzuhalten.

Was zuerst den nachirdischen Christus betrifft; — von dem Stande der Vollendung ist der Blick auf Anfang und Fortgang am leichtesten und sichersten; — so wird nicht zu bestreiten sein, dass Phil. 2, 10, wo von der Kniebeugung vor Christo die Rede ist, eben auf ihn, auf Christum in seinem Erhöhungszustande, geht, da jene zu dem Lohne gehört der Erhöhung (*διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε —, ἵνα κτλ.*). Gleicher Maßen wird 1 Cor. 1, 2. bei *τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν πάντι τόπῳ κτλ.* auch nur an den zur Gemeinschaft des göttlichen Regiments erhöheten Christus zu denken sein, wie dies in der Natur der Sache liegt und durch das *ἐν πάντι τόπῳ κτλ.* bestätigt wird.

Dass dies aber eben so in Col. 1, 15. *ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου*, 2 Cor. 4, 4. *ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ*, und Col. 2, 9. *ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος*, geschehen müsse, geht auf's Entschiedenste daraus hervor, dass Paulus hier die präsentische Form *ἐστὶν, κατοικεῖ* gebraucht. Denn so kann er dabei Christum nur nach seinem gegenwärtigen Sein, also nach der Per-

manenz seines Seins im Erhöhungszustande im Auge haben[1]). Sagt aber Paulus aus, nicht, was Christus war, was in ihm wohnte, sondern was er ist, was in ihm wohnt; so ist die Beziehung jener Worte bloß auf die zeitliche, irdische Erscheinung Christi, wie z. B. in Col. 1, 15. bei Calvin und Baumgarten-Crusius, und in 2 Cor. 4, 4. bei Billroth[2]), gleicher Maßen zu verwerfen, wie die bloß auf die göttliche Natur Christi oder den Logos, welche z. B. in Col. 1, 15. von Guil. Estius[3]) und Bähr[4]), oder in 2 Cor. 4, 4., wie es scheint, von Rückert[5]) angenommen ist,

---

[1]) An sich kann mit dem ἐστὶν auch etwas ausgesagt sein, das von Christo für alle Zeiten, also sowohl für die Zeit des Schreibenden, als für die Zeit, welche ihm vergangen und zukünftig ist, sich aussagen lässt. Allein gegen solche Fassung spricht z. B. Col. 1, 15. ganz entschieden der Parallelismus der Glieder V. 15. und V. 18., ὅς ἐστιν ἀρχὴ κτλ., insofern in dem zweiten Gliede eine derartige Aussage anzunehmen unmöglich ist.

[2]) S. Comm. zu den Briefen des Paulus an die Corinther. Leipz. 1833. S. 202: „Dem Paulus kommt alles darauf an, dem Christenthum den höchsten Glanz beizumessen; dieser offenbart sich aber darin, dass Christus das Abbild, die Erscheinung Gottes auf Erden ist".

[3]) S. Absolutissima in omnes B. Pauli ctt. epistolas commentaria. Col. Agripp. 1631. f. 687: „Est igitur filius imago Dei, quia perfectissima Dei similitudo est, ab eo expressa, per generationem qua ex illo natus est".

[4]) Comm. über den Brief P. an die Kolosser. Basel 1833. S. 55 ff.

[5]) Die Briefe Pauli an die Corinther. Th. 2. Leipz. 1837. S. 111: „τὸ εὐαγγ. τῆς δόξης τ. Χρ. wird zwar von Vielen als das herrliche Evangelium von Christo, gewiss aber richtiger von Andern als das Evangelium von der Herrlichkeit Christi verstanden. Zwar handelte sein Evangelium nicht nur von dieser, allein hier, wo es ihm darum zu thun war, es als etwas hoch erhabenes, in Herrlichkeit strahlendes darzustellen, konnte er wohl den Theil seines Inhalts hervorheben und als den ganzen Inhalt bezeichnen, welcher von der δόξα Christi zeugt, nämlich sowohl von der die er hatte πρὸ καταβολῆς κόσμου, als auch von der die er seit

und endlich die auf den auf Erden erschienenen, nun verklärten, aber in den Herzen der Gläubigen wohnenden Christus, die de Wette[1]) in Col. 2, 9. gefunden hat.

Wenn aber Meyer, welcher in diesen Stellen die Nothwendigkeit der Beziehung des in präsentischer Form über Christus Ausgesagten auf den erhöheten Christus anerkennt[2]), in Col. 1, 19. das *ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι*, Gott wollte, dass die ganze Fülle in ihm (Christo) ihren Wohnsitz nehme, auf das zeitliche Leben des Menschgewordenen bezieht, welcher das göttliche Werk des *ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα* zu vollbringen von Gott bestimmt und dazu durch das Wohnen des *πλήρωμα* in ihm befähigt gewesen sei; so hängt diese Ansicht mit der Unterscheidung zusammen, welche er macht, indem er Col. 2, 9. das *πλήρωμα* metaphysisch, von der divina essentia, Col. 1, 19. aber charismatisch, von der divina gratia, der Gnadenfülle, deren permanenter Träger und Inhaber Christus war, welcher dadurch fähig war, das göttliche Versöhnungswerk zu vollziehen, verstanden wissen will. Meyer hat jenen Unterschied gemacht, indem er das *ὅτι* V. 19. als argumentativ für das eben gesagte *ἵνα γένηται κτλ.* ansieht: „an welchem *γένεσθαι ἐν πᾶσιν αὐτὸν πρωτεύοντα* kein Zweifel sein kann, da es gefallen hat, dass in ihm u. s. w.", Christus aber ohne die Ausführung des Werks des *ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα* nach

---

seiner Erhöhung von Gott empfangen hat, als Regent der ganzen Schöpfung und Beseliger der gesammten Menschheit".

[1]) Kurzgef. exeg. Handb. B. II. Th. 4. Leipz. 1843. S. 34.

[2]) Krit. exeg. Comm. Abth. 9. Hlfte 2. S. 26 f. 84 f. und Abth. 6. S. 86.

seiner Meinung nicht ἐν πᾶσι πρωτεύων werden konnte, und daran, dass er's geworden, nur kein Zweifel sein kann, weil es Gott durch ihn hat vollziehen lassen; indem er ferner aus dem Aorist V. 19. schließt, dass εὐδόκησε ein geschichtliches Referat ist, von dem er nun annimmt, dass es nur auf die Sendung des Sohnes gehen könne. Weil nämlich nur diese das Werk des göttlichen Beschlusses gewesen sei, aber nicht das göttliche Wesen in ihm, welches vielmehr nothwendig in ihm gewesen sei, so sei die ontologische Fassung: Fülle des Wesens Gottes, Col. 1, 19. unzulässig, und könne man nur an den charismatischen Reichthum Gottes denken. Indess hiegegen lässt sich sagen: Bei einem εὐδόκησε, einem Beschlusse Gottes, ist man nicht genöthigt, an die Sendung Christi zu denken, sondern man kann dabei eben so wohl an die Erhöhung desselben denken, wobei der Aorist vollständig zu seinem Rechte kommt. Es ist aber paulinische Anschauung, dass Gott Christum zum Lohn für seine ὑπακοὴ, in der er auf Erden das Werk der Versöhnung vollbracht hat, in einen Zustand erhebt, der über seine früheren Zustände hinausreicht, vgl. Phil. 2, 9. Διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα. Es ist dies im Grunde kein anderer Gedanke, als dass Gott Christum zum Träger seiner Herrlichkeit gemacht habe. Dass aber das εὐδόκησε nun wirklich nicht auf die Sendung, sondern auf die Erhöhung bezogen werden müsse, scheint mir besonders daraus hervorzugehen, dass das ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς θεὸν, das mit dem Wohnen der Fülle in ihm in Verbindung steht, ausdrücklich in Beziehung gesetzt ist zu dem εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς und zwar

so, dass das δι' αὐτοῦ vor ἀποκαταλλάξαι nachdrücklich wiederholt wird, nachdem mit εἰρηνοποιήσας ausgedrückt, wie Gott durch das Blut Christi Friede gemacht habe, nämlich nach Ephes. 2, 14 — 16. zwischen Juden und Heiden. Danach aber ist das εἰρηνοποιῆσαι das dem ἀποκαταλλάξαι Vorgängige, nicht Modalbestimmung desselben, das ἀποκαταλλάξαι also und mithin das πᾶν τὸ πλήρ. κατοικῆσαι ἐν Χριστῷ das auf das εἰρηνοποιῆσαι διὰ τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ erst Folgende. Wie Ephes. 1, 20 — 23. das Wohnen der Fülle in Christo und dass er das Haupt der Gemeinde ist, ihm erst als dem Auferweckten und zur Rechten Gottes Erhöheten zugeschrieben wird; so wird auch hier das Erstere und das (fortgehende) Versöhnen sei es dessen, was auf Erden, sei es dessen, was im Himmel ist, auf den erhöheten Christus bezogen werden müssen, insofern nur dieser die Macht hat, die allgemeine Versöhnung zu realisiren, und es ein abnormer Gedanke ist, die Geisterwelt, wie man muss, wenn man das ἀποκαταλλάξαι auf die durch den irdisch-zeitlichen Christus geschehene Versöhnung des Sämmtlichen (τὰ πάντα) bezieht, durch das Blut Christi versöhnt werden zu lassen. Die ἀποκαταλλαγή besteht in der völligen Wiedervereinigung alles Geschaffenen mit Gott durch Christum, und es ist ein ähnlicher Gedanke, wenn die Erhöhung Christi Phil. 2, 10. dadurch charakterisirt wird, dass in dem Namen Jesu sich jedes Knie der ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων beugen solle — zur Ehre Gottes des Vaters. Aber nur so wird auch für ὅτι die rechte Beziehung gewonnen. Es wird damit nicht ausgedrückt, warum kein Zweifel sei, dass Christus in allen Stücken den ersten Rang haben solle, sondern die

Begründung bezieht sich auf die Aussage, dass Christus die κεφαλὴ τοῦ σώματος ist. Wie dagegen sprechen solle, dass dies bereits durch ὅς ἐστιν ἄρχη κτλ. seine Begründung habe, sehe ich nicht ein. Diese Begründung war noch unvollständig; sie wird eben erst vollständig durch Hinzufügung dessen, was Christus in seiner Erhöhung geworden ist, wie denn immer Auferstehung und Erhöhung die beiden Momente sind, in denen sich Christi Herrscherverhältniss, seine amtliche Sohnschaft documentirt. Die Auferstehung ist nur der Anfang derselben (ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν Röm. 1, 4.); die Fortsetzung liegt in dem Erhöhungsstande, in welchem Christus zur Realisation der allgemeinen Versöhnung, die noch nicht vollendet, sondern nur in der Entwickelung begriffen ist, sein Versöhnungsamt ausrichtet.

Mit diesem Nachweise könnten wir uns hier begnügen, insofern als, wenn diese Stellen, auf welche man zum Erweise der Identität Christi und Gottes recurrirt hat, über die Qualität des historischen, irdisch-zeitlichen Christus eine Aussage nicht enthalten, aus ihnen über den Grund der Sündlosigkeit Jesu überall eine Folgerung nicht scheint gezogen werden zu können.

Allein wir haben keine Ursache, die Darlegung der Anschauung des Apostels über das Verhältniss des erhöheten Christus zu Gott und zu den Menschen zu scheuen, indem dieselbe überall keine doketische Vorstellung von diesem Verhältnisse begünstigt, sondern vielmehr einer solchen bestimmt zuwiderläuft.

Freilich ist jene Anschauung des Apostels der Art, dass Christus der Sphäre des Menschlichen auf den ersten Blick vollständig durch ihn entrückt zu sein scheinen kann.

Der Umstand zwar, dass Paulus von einer Kniebeugung vor Christo Phil. 2, 10., von einer Anrufung des Namens Jesu 1 Cor. 1, 2. redet, beweis't nicht, dass er Christum im Zustande der Postexistenz Gotte gleich gesetzt, Christum als Gott selbst angeschaut habe. Denn theils erscheint Christus anderweit als Vermittler des Gebets, Röm. 1, 8. *εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, vgl. Eph. 5, 20., theils ist nach morgenländischer Sitte Kniebeugung nicht nothwendig Gottesverehrung, theils mag man daran denken, wie mancherlei Wesen in gläubiger Verehrung von den Christen im Laufe der Zeit sind angerufen worden, ohne dass man sie der Gottheit gleich geachtet hätte[1]). Die Anrufung Christi ist nicht als absolute, sondern als relative und zeitlich begränzte Anbetung (als des Mittlers und Herrn, aber unter Gott, der ihm Alles unterworfen hat und bis dahin, dass Gott Alles in Allen sein wird) zu fassen.

Allein wir vermögen nicht zu verkennen, dass Paulus dem erhöheten Christus eine solche göttliche Herrschermajestät und eine solche Wesenseinheit mit Gotte zuschreibt, wie sie nicht weiter von einem Anderen sich prädiciren lässt.

Denn in demselben Sinne, in welchem Christus von sich Mtth. 28, 19. behauptet, es sei ihm alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden, participirt nach Paulus der erhöhete Christus am Weltregimente Gottes. Eph. 1, 20—22— *ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, καὶ ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ*[2])

---

[1]) Vgl. Lücke, de invocatione J. C. in precibus Christt. accuratius definienda. Gott. 1843.

[2]) Über die Bedeutung jener Worte vgl. Knapp, de Christo ad dextram Dei sedente, Opuscc. I. p. 39. Bähr, Comm. über den

ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι, καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ κτλ. Col. 3, 1. ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος. Röm. 14, 9. Εἰς τοῦτο γὰρ Χριστὸς καὶ ἀπέθανε καὶ ἔζησεν, ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ, vgl. Röm. 8, 34. Christus ist das Haupt der Gemeinde, Eph. 1, 23. αὐτὸν ἔδωκε κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἥτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου, Vermittler des göttlichen Gerichts, Röm. 2, 16. ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρινεῖ ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, und verwendet für die Seinen sich bittend bei Gott, Röm. 8, 34. ὅς καὶ ἔστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, ὅς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν.

Dieses regimentliche Verhältniss hängt aber mit einem Wesensverhältnisse zusammen, das Col. 1, 19. ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι, Col. 2, 9. Ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος κτλ., 2 Cor. 3, 17. ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστι, vgl. 1 Cor. 15, 45. ἐγένετο εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν, Col. 1, 15. ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου und 2 Cor. 4, 4. ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ, näher bezeichnet ist.

Denn was jene Fülle Gottes, der Gottheit betrifft, die in Christo wohnet; so ist es, wie Bähr[1]) richtig gezeigt hat, in Col. 1, 19. und 2, 9. sowohl gegen Grammatik und

---

Brief Pauli an die Kolosser. S. 234 f. Tholuck, Comm. zum Briefe Pauli an die Römer. S. 467.

[1]) S. dess. Comm. S. 157 ff.

Sprachgebrauch, als auch gegen den Zusammenhang, dieselbe von der von Gott regierten Gemeinde zu deuten, die an Christus und von Christus als dem Haupte nach Art des menschlichen Leibes abhänge (Teller, Schleusner, Koppe, Schulthes, Wahl u. A.). Es ist Col. 2, 9. wörtlich zu übersetzen: in ihm (dem erhöheten Christus) wohnet die ganze Fülle der Gottheit. Von denen, welche dies zugeben, pflegt anerkannt zu werden, dass θεότης, verschieden von θειότης, Göttlichkeit, divinitas, göttliche Qualität, und θεὸς, der persönliche Gott, die göttliche Natur (οὐσία, deitas, göttliche Wesenheit) in abstracto gedacht bedeute. Allein während man von einer Seite behauptet, dass das πλήρωμα hier, wenn es auch Col. 1, 19. charismatisch zu nehmen sei (Meyer), metaphysisch oder ontologisch gefasst werden müsse, wird dies von Anderen bestritten, indem sie der Ansicht sind, es sei an beiden Stellen das πλήρωμα im sittlich-religiösen Sinne gedacht, und von dem zu verstehen, was Christum zur Wirksamkeit befähigt habe, also von der Fülle der göttlichen Eigenschaften und Kräfte, besonders der Gnade und Wahrheit[1]). Nach meiner Meinung trifft man die paulinische Anschauung nicht, wenn man im gewöhnlichen Sinne eine abstracte Unterscheidung vornimmt zwischen einem ontologischen und einem charismatischen (religiös-sittlichen) πλήρωμα Gottes in Christo. Beide Momente sind vielmehr in der Anschauung des Apostels nach ihrer Wahrheit lebendig geeinigt. Dass man das πλήρωμα nicht im einseitig metaphysischen Sinne, bei welchem man nicht umhinkann rein physische, bezw. pantheistische

[1]) Vgl. de Wette, kurzgef. exeg. Handb. B. II. Th. 4, Leipz. 1843, S. 19 f. und S. 35.

Positionen über Christi Verhältniss zu Gotte zu machen, nehmen darf, leuchtet Col. 1, 19. von selbst ein, wenn man bedenkt, dass das Gotteswesen in Christo in jenem Sinne nicht als Folge eines göttlichen Beschlusses (ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι) angesehen werden kann, und wird an beiden Stellen dadurch besonders außer Zweifel gesetzt, dass in ihnen, wie wir nachgewiesen haben, von dem postexistirenden Christus die Rede ist, bei dessen Charakterisirung der Apostel zwar auf die ursprüngliche Natur desselben, die er auch im Zustande der Postexistenz nicht verloren hat, zurückblicken (Col. 1, 15. πρωτότοκος), aber die Eigenthümlichkeit desselben, vermöge welcher in ihm, in der Gemeinschaft mit ihm, alle, die an ihn glauben, πεπληρωμένοι sind (Col. 2, 9. καί ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι), nämlich, wie für sich klar ist, nicht erfüllt mit der göttlichen Natur im bloßen Sinne des θεοῦ γένος ἐσμὲν, sondern mit den göttlichen Gnadengaben, die er gewährt, nicht lediglich als ein Erfülltsein von der göttlichen Natur in einem die charismatische Fülle ausschließenden Sinne bezeichnen kann. Anderer Seits hat Paulus die Gnadengaben Gottes und die Wesenheit Gottes nicht so geschieden gedacht, als könnten jene ohne diese auf einen Andern übergehen. Vielmehr ist Gott selbst auf geistige Weise real gegenwärtig in denen, welchen er seine Wahrheits- und Gnadenmacht mittheilt. Es ist dies eine Selbstmittheilung Gottes. Das Wohnen der ganzen Fülle Gottes, der Gottheit in Christo ist in dieser Hinsicht auf die Weise zu denken, wie Paulus das Sein Christi in den Gläubigen gedacht hat, z. B. Gal. 2, 20. ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστὸς, 2 Cor. 13, 5. ἢ οὐκ ἐπιγινώσκετε ἑαυτοὺς,

ὅτι Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν ὑμῖν ἐστιν; vgl. 2 Cor. 4, 10 ff., Röm. 8, 10. Εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην, 2 Cor. 13, 3. τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ. In solchen Stellen liegt die Anschauung vor, dass Christus für die Gläubigen nicht als ein außer ihnen Vorhandenes, Transcendentes, sondern als ein in ihnen Vorhandenes, Immanentes, existirt, insofern er in ihnen sich als persönlichen Inhalt gesetzt hat, persönliches Princip ihres Denkens, Redens und Thuns ist. Nach Analogie dieser Anschauung lässt sich das Wohnen der ganzen Fülle der Gottheit in Christo nicht anders, als so verstehen, dass in seinem Erhöhungszustande Gott ihm auf vollkommene Weise immanent, er also das von der Selbstmittheilung Gottes (wie von Anfang für dieselbe vollkommen angelegte, so) nun auf vollkommene Weise real erfüllte Subject ist.

Wie nun aber der essentielle Inhalt, welcher die Gemeinschaft Christi mit den Seinigen begründet, das πνεῦμα ist, vgl. 1 Cor. 6, 17. ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστι, und den Wechsel zwischen Χριστὸς ἐν ὑμῖν, εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει und εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν Röm. 8, 9—11., dieses πνεῦμα aber nicht bloß als etwas von Christo Ausgehendes (πνεῦμα Χριστοῦ) von Paulus betrachtet wird, sondern nach seiner Auffassung so sehr das Wesen Christi ausmacht, dass er sagen kann: ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν, 2 Cor. 3, 17., Christus ist das πνεῦμα, das ganze, volle πνεῦμα, also die Gemeinschaft mit Christo in der Einheit des Geistes mit ihm besteht, welche eben eine wirkliche Wesens-

gemeinschaft ist; so muss in gleicher Weise als der essentielle Inhalt der Gemeinschaft des erhöheten Christus mit Gotte das *πνεῦμα* angesehen werden, insofern das *πνεῦμα* in seinem letzten Grunde auf Gott zurückgeht. Denn das *πνεῦμα*, welches Christus ist und mittheilt, wird nicht nur schlechtweg auch *πνεῦμα θεοῦ* genannt Röm. 8, 9. 14. 1 Cor. 2, 10. 11. 14. 6, 11. 7, 40. 12, 3. 2 Cor. 3, 3. und im Gegensatze zum *πνεῦμα τοῦ κόσμου* als das *πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ*, als das aus Gott stammende Lebensprincip bezeichnet 1 Cor. 2, 12.; vgl. 2 Cor. 1, 22— *θεός· ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἀῤῥαβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν*, 2 Cor. 5, 5— *θεὸς, ὁ καὶ δοὺς ἡμῖν τὸν ἀῤῥαβῶνα τοῦ πνεύματος*, Gal. 3, 5. *ὁ οὖν ἐπιχορηγῶν*[1]) *ὑμῖν τὸ πνεῦμα*, Gal. 4, 6. *ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ὑμῶν κτλ.*, sondern als ein solches betrachtet, welchem Gott selbst innerlich ist, wie es Gotte innerlich ist. Dies lässt sich z. B. nach der Seite hin, nach welcher das *πνεῦμα* Princip des Lichtlebens (vgl. Eph. 5, 9. 2 Cor. 3, 18.) ist, aus 1 Cor. 2, 10 f. deutlich erkennen. *Ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ· τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ. Τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; Οὕτω καὶ τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς οἶδεν, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ.* Das von Gott ausgehende wirkende Princip der Erleuchtung, durch welches wir die *ἀποκάλυψις* dessen haben, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben, hat ein Ver-

---

[1]) „Dass der Darreichende Gott sei, versteht sich von selbst". Rückert, Comm. über den Brief Pauli an die Galater, Leipz. 1833, S. 129.

hältniss zu Gotte, welches dem Verhältnisse des menschlichen Geistes zum Menschen analog ist. Wie der Geist im Menschen das Princip des menschlichen Selbstbewusstseins ist, so ist der göttliche Geist in Gotte das Princip des göttlichen Selbstbewusstseins. Mithin ist das Wissen von dem, was der uns gegebene Gottesgeist uns offenbart, das Wissen Gottes selbst. Mithin schließt sich der an sich seiende Geist Gottes, der Geist als das lebendige Bewusstsein Gottes selbst für das menschliche Bewusstsein nicht bloß auf, wenn er in dasselbe eingeht, sondern das menschliche Bewusstsein wird dergestalt mit ihm eins, als die Form für ihn von ihm als seinem Inhalte ausgefüllt, dass es zum vollkommenen Bewusstsein Gottes wird.

So ergiebt sich, dass der Ausdruck von dem Wohnen der Fülle Gottes, der Gottheit in Christo nur eine andere Form ist für die Anschauung, welche der Aussage zum Grunde liegt, dass der erhöhete Christus, der *κύριος* das *πνεῦμα* sei. Dieses Gotte innerliche Wesen ist in ihm zur vollen persönlichen Existenz gelangt, indem es Gotte gefallen hat, sich ihm auf vollkommene Weise selbst mitzutheilen. Diese Anschauung von dem persönlich Gewordensein des *πνεῦμα* in dem erhöheten Christus tritt auch in dem Ausdrucke 1 Cor. 15, 45. *ἐγένετο — ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν* bestimmt genug hervor, insofern an dieser Stelle von dem *ἐπουράνιος*, von Christo im Erhöhungszustande die Rede ist.

Also die Gemeinschaft Christi mit Gotte, welche durch das Wohnen der Fülle Gottes, der Gottheit in ihm constituirt wird, ist eine Gemeinschaft in der vollen Einheit des Geistes, und diese pneumatische Einheit ist eben reale Wesens-

gemeinschaft, weder einseitig metaphysisch, noch einseitig moralisch gedacht, sondern beides in Einem.

Von diesem Gesichtspunkte aus kann es denn keinem Zweifel unterliegen, dass die εἰκὼν θεοῦ [1]), welche Col. 1, 15. und 2 Cor. 4, 4. von Christo im Erhöhungszustande prädicirt wird, nicht in dem Sinne, in welchem der Mensch 1 Cor. 11, 7. Col. 3, 10. (vgl. Gen. 1, 26.) oder die Schöpfung Röm. 1, 29. Gottes Bild ist, sondern in dem Sinne des adäquaten Ebenbildes Gottes gemeint sei, weshalb denn auch von Paulus gesagt werden kann, dass die δόξα, die Herrlichkeit Gottes, ἐν προσώπῳ Χριστοῦ, d. h. nicht leiblichem, sondern verklärtem Angesichte, insofern 2 Cor. 4, 4. auf den erhöheten Christus geht, sichtbar ist.

---

[1]) Über den Ausdruck vgl. Calvini in omnes N. Ti. epp. commentt. Vol. II. Hal. Sax. 1834, p. 129 sq. Er sagt: „Scio qualiter veteres exponere soleant. quia enim certamen habebant cum Arrianis, aequalitatem Filii cum Patre et ὁμοουσίαν urgent: interea tacent quod est praecipuum, quomodo Pater in Christo se nobis cognoscendum exhibeat. Quod in vocabulo Imaginis, totum suum praesidium constituit Chrysostomus, dum contendit, creaturam non posse dici Creatoris imaginem: nimis infirmum est. imo a Paulo (1 Corinth. 11, 7.) refellitur, cuius verba sunt: Vir est imago et gloria Dei. Nequid ergo habeamus nisi solidum, notandum est, nomen Imaginis non praedicari de essentia, sed habere ad nos relationem. Ideo enim imago Dei Christus, quia Deum quodammodo nobis facit visibilem. Quamquam inde etiam colligitur ὁμοουσία. neque enim Deum vere Christus repraesentaret, nisi Verbum esset Dei essentiale: quando hic non agitur de iis, quae per communicationem in creaturas etiam competunt; sed agitur de perfecta Dei sapientia, bonitate, iustitia, et potentia: quibus repraesentandis nulla creatura sufficeret. Erit igitur nobis in hoc vocabulo validum telum adversus Arrianos: sed tamen ab illa relatione quam dixi, incipiendum; non insistendum in sola essentia".

Allein obgleich auf diese Weise Christus im Erhöhungszustande in einem Verhältnisse zu Gotte von Paulus gedacht wird, das sich von keinem Menschen in gleicher Weise prädiciren lässt; so muss doch jeder Schein, als sei von ihm Christus als *θεὸς* oder als *θεοῦ λόγος* vorgestellt, der dann das Menschliche nur als ein Gewand während des zeitlichen Lebens besessen hätte, durch folgende Betrachtung verschwinden.

Fassen wir zunächst die *εἰκὼν* in's Auge; so werden wir uns nicht für berechtigt halten dürfen, die Anschauung von dem Verhältnisse zwischen dem *θεὸς* und dem *θεοῦ λόγος*, welche diesem Ausdrucke bei Philo unterliegt, der bekanntlich *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* für gleich mit *λόγος* nimmt[1]), auf Paulus zu übertragen. Während dieser unzweifelhaft den persönlich (post-) existirenden Christus so benennt, ist es nach den Erörterungen Dorner's, welcher in der Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi[2]) ausgeführt hat, wie die physischen Kategorien, in denen sich Philo bewegt, allen Begriff von Persönlichkeit vermissen lassen, so dass der *λόγος* Philo's nicht als wirkliche Hypostase, sondern als bloße Personification angesehen werden müsse, wenigstens zweifelhaft, ob jener Ausdruck bei Philo einer wirklichen Persönlichkeit gelte. Sodann aber ist jener Ausdruck von Christo im Erhöhungszustande, also, wie Niemand bestreiten kann,

---

[1]) Philo de somnis. ed. Paris. 1640. p. 600. *Καθάπερ τὴν ἀνθήλιον αὐγὴν, ὡς ἥλιον, οἱ μὴ δυνάμενοι τὸν ἥλιον αὐτὸν ἰδεῖν, ὁρῶσι, καὶ τὰς περὶ τὴν σελήνην ἀλλοιώσεις, ὡς αὐτὴν ἐκείνην· οὕτως καὶ τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα, τὸν ἄγγελον αὐτοῦ λόγον, ὡς αὐτὸν κατανοοῦσι.*

[2]) S. 213 ff.

mit Einschluss seines verklärten menschlichen Wesens gebraucht, worin eine Anschauung zu Tage tritt, die bei Philo nirgends sich findet. Mir scheint, dass Paulus sich mit diesem Ausdrucke an einen Sprachgebrauch anschloss, der seinen Zeitgenossen für die Bezeichnung der anschaubaren Offenbarung des unsichtbaren Gottes[1]) geläufig war, aber aus seiner eigenen Anschauung von Christo heraus, welche, besonders durch die Eigenthümlichkeit seiner Bekehrung bestimmt, an der Herrlichkeit des erhöheten Christus sich nährte.

Was aber sodann die innere Seite der Herrlichkeit des Herrn betrifft, welche eben seine reale Wesensgemeinschaft mit Gotte in der Einheit des Geistes mit ihm ist, vermöge deren er die Selbstmittheilung Gottes vollkommen vermittelt; so ist hier ein Zweifaches nicht außer Acht zu lassen.

---

[1]) Ich kann weder annehmen, dass das Prädikat *τοῦ ἀοράτου*, welches Col. 1, 15. zu *τοῦ θεοῦ* hinzugefügt ist, wie Chrysostomus u. A. meinen, die Unsichtbarkeit auch der *εἰκὼν* fordere, noch dass die charakteristisch bedeutsame Stellung jenes Prädikats, wie Meyer argumentirt, gerade die Sichtbarkeit der *εἰκὼν* voraussetze. Im Begriffe von *εἰκὼν* liegt nothwendig die Schaubarkeit; indess braucht man dabei nicht an etwas für die leiblichen Augen Sichtbares zu denken. Wenn man nun auch *ἀόρατος* nicht gleich nimmt mit: unerkennbar, wie Bähr, der auf Joh. 1, 18. (*θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε κτλ.*) verweis't, sondern es in seiner eigentlichen Bedeutung: unsichtbar belässt; so kann doch die Unsichtbarkeit und die geistige Schaubarkeit recht gut einander gegenübergestellt werden, wie sich z. B. aus Röm. 1, 20. ergiebt: *τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται.* Bei Philo wird die *εἰκὼν* selbst als unsichtbar zwar, aber doch als schaubar gesetzt. Vgl. mit der im Obigen angeführten Stelle Philo de mundi opif. p. 6. *τὸν δὲ ἀόρατον καὶ νοητὸν θεῖον λόγον καὶ θεοῦ λόγον, εἰκόνα λέγει θεοῦ. Καὶ ταύτης εἰκόνα τὸ νοητὸν φῶς ἐκεῖνο, ὃ θείου λόγου γέγονεν εἰκών, τοῦ διερμηνεύσαντος τὴν γένεσιν αὐτοῦ.*

Einmal hört bei dieser Selbstmittheilung Gottes der, welcher empfängt, nie auf, der Empfangende zu sein, und besitzt der, welcher giebt, immerdar sich selbst in seiner Vollwesenheit und Absolutheit, so dass das Subject Christus auch im Erhöhungszustande, obwohl pneumatisch völlig Eins mit Gotte, nicht aufhört, sich von Gotte persönlich zu unterscheiden, wie dies theils aus den im Obigen erörterten Stellen hervorgeht, in denen ein Unterschied gemacht wird zwischen Christo, welchem Gott Alles unterworfen hat, und Gotte, der ihm Alles unterworfen hat, und der einst τὰ πάντα ἐν πᾶσιν sein wird, theils aus der Analogie der Anschauung folgt, welche Paulus von dem Verhältnisse Christi zu den Gläubigen hat, indem die menschliche Persönlichkeit, in welcher Christus wohnt, welche Christum angezogen hat, nicht aufgehoben wird, und Christus, obwohl er in die menschliche Persönlichkeit eingeht, nicht aufhört, sich selbst nach seiner Eigenthümlichkeit zu besitzen, weshalb ja Paulus bald von dem Χριστὸς ἐν ὑμῖν, Gal. 2, 20. und anderwärts, bald aber auch von einem εἶναι ἐν Χριστῷ, ἐν κυρίῳ Röm. 16, 11. 1 Cor. 1, 30., einer ζωὴ ἐν Χριστῷ Röm. 6, 23. 8, 2. sprechen, und die Gemeinde als einen Organismus betrachten kann, dessen Haupt Christus ist, und dessen Glieder die Gläubigen sind, worin sowohl die Vorstellung von einer Einheit mit Christo, als von einem Unterschiede von ihm liegt.

Im Zusammenhange hiemit ist aber ferner von größester Wichtigkeit, dass das πνεῦμα, welches die Einheit Christi mit Gotte constituirt, das πλήρωμα τῆς θεότητος, θεοῦ, das in ihm wohnt, von Paulus als das Element auch der Gemeinschaft der gläubigen Menschen mit Gotte betrachtet worden

ist. Die Christen sind nach Col. 2, 10. *πεπληρωμένοι ἐν Χριστῷ*[1], und Eph. 3, 16., wo der Apostel wünscht, dass Gott gebe Christum zu wohnen in unsern Herzen, giebt er als Zweck des *ἐξισχύειν καταβαλέσθαι σὺν πᾶσι τοῖς ἁγίοις, τί τὸ πλάτος καὶ μῆκος καὶ βάθος καὶ ὕψος, γνῶναί τε τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ* an, dass wir erfüllet werden bis zur ganzen Fülle Gottes, *εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ*. Das *πνεῦμα*, welches in uns ist, wenn wir glauben, das *πνεῦμα Χριστοῦ* Röm. 8, 9., *κυρίου* 2 Cor. 3, 17., *τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* Gal. 4, 6. heißt gleichfalls *πνεῦμα θεοῦ* Röm. 8, 9. und anderwärts. Und weil Gott in dem *πνεῦμα* sich selbst mittheilt, und gleicher Maßen sodann Christus, der es den Glaubenden vermittelt, so wird das Sein des göttlichen *πνεῦμα* in denselben bald als ein Sein, Wohnen Gottes in ihnen, wie 1 Cor. 14, 25. *ὅτι ὁ θεὸς ὄντως ἐν ὑμῖν ἐστιν*, vgl. 2 Cor. 6, 16. *εἶπεν ὁ θεός· „Ὅτι ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς κτλ.* und 1 Cor. 3, 16. *Οὐκ οἴδατε, ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν;* bald als ein Sein Christi in ihnen, wie 2 Cor. 13, 5. *ἢ οὐκ ἐπιγινώσκετε ἑαυτούς, ὅτι Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν ὑμῖν ἐστιν;* dargestellt. Hiemit ist endlich die Vorstellung in Beziehung zu setzen, dass die, welche jetzt mit aufgedecktem Angesichte die Herrlichkeit des erhöheten Christus im Spiegel schauen, zu demselben Bilde, das sie also schauen, umgestaltet werden von Glorie zu Glorie, vgl. Eph. 3, 19. und 2 Cor. 3, 18., und sich rühmen *ἐπ᾽ ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ*

---

[1]) Zu beachten ist, dass *πλήρωμα* V. 9. und *πεπληρωμένοι* V. 10. sich correspondiren.

Röm. 5, 2., an welcher sie, wie an Gottes Reich participiren sollen, 1 Thess. 2, 12. *τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν.* Vgl. auch 1 Cor. 13, 12., wo Paulus dem unklaren verhüllten Sehen durch einen Spiegel das Sehen von Angesicht zu Angesicht gegenüberstellt, dem stückweisen Erkennen, dass er einst vollkommen erkennen werde, wie auch er erkannt werde, dass sein Wissen von Gott ein eben so unmittelbares und vollkommenes sein werde, als das Wissen Gottes von ihm.

Wenn aber hienach im Sinne Pauli Gott als der dem erhöheten Christus auf vollkommene Weise, jedoch ohne die Absolutheit seiner einigen, väterlichen Urpersönlichkeit zu verlieren, pneumatisch Immanente durch Christum auch den Gläubigen dergestalt sich selbst mittheilt, dass er selbst ihr persönliches Lebensprincip wird, und sie bis zu seiner ganzen Fülle gelangen können; so kann sich Paulus den erhöheten Christus nicht in solcher Geschiedenheit von den Menschen gedacht haben, bei welcher er nicht weiter als ein organisches Glied der Menschheit, — freilich eben als ihr Haupt im vollsten Sinne des Worts —, betrachtet werden könnte. Vielmehr wird Christi Bestimmung nach Paulus darin erfüllt, dass Christus, wie der Herr, in dessen Namen sich Aller Knie beugen sollen zur Ehre Gottes des Vaters (Phil. 2, 10 ff.), so der Erstgeborne ist unter vielen Brüdern (Röm. 8, 30.); so muss er, wie einer Seits die Menschen, welche Gott *προώρισε συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* (Röm. 8, 29.), als von Anfang an capaces divinitatis et deitatis, so anderer Seits Christum selbst im Erhöhungszustande als in der Gleichartigkeit mit den Menschen befindlich geglaubt haben.

Daſſ Paulus nicht über Christus gedacht hat, es sei dieser etwa nach Ablegung des bloß äußerlichen *σχῆμα ἀνθρώπου* nun zu seiner rein göttlichen Logosexistenz zurückgekehrt, darauf liegt endlich die bestimmteste Hinweisung in der Anschauung, welche er hat, daſſ wir in Rücksicht selbst auf das *σῶμα*, in welchem Christi Herrlichkeit zur Erscheinung gelangt, ihm gleichgestaltet sein sollen. Wir haben absichtlich im Obigen die Frage nach der Bedeutung des *σωματικῶς* in Col. 2, 9. zur Seite gelassen. Hier ist dies Wort von Wichtigkeit. Die neuesten Interpreten, z. B. Bähr, de Wette, Meyer, stimmen aber darin überein, daſſ die Fassungen: realiter im Gegensatze von umbraliter, *τυπικῶς*, oder essentialiter, *οὐσιωδῶς*, im Gegensatze zu der göttlichen *ἐνέργεια* in den Propheten, sprachlich nicht zu rechtfertigen ist, und allein die Erklärung corporaliter, d. h. so daſſ die Fülle der Gottheit durch das Wohnen in Christo in leiblicher Erscheinungsform ist, mit einem Leibe angethan erscheint, sich halten läſſt. Es versteht sich indeſſ für uns von selbst, daſſ, da die Aussage: *ἐν αὐτῷ κατοικεῖ* lediglich auf Christum in seinem Erhöhungszustande sich bezieht, dabei nicht an das *σῶμα ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, sondern nur an das *σῶμα τῆς δόξης αὐτοῦ* gedacht werden darf, welchem unser *σῶμα τῆς ταπεινώσεως* gleichgestaltet werden wird von ihm *κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι ἑαυτῷ τὰ πάντα* Phil. 3, 21. Vgl. Röm. 8, 11. *ὁ ἐγείρας τὸν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν.* Besitzt nun aber Christus nach Paulus im Erhöhungszustande als die *εἰκών* Gottes ein *σῶμα τῆς δόξης*, welchem unser *σῶμα σύμμορφον* sein

wird, Phil. 3, 21. 1 Cor. 15, 47 ff.[1]), kraft des πνεῦμα θεοῦ, das wir in seiner Gemeinschaft haben; so kann er ihn nur als aus der wirklichen irdisch-menschlichen Sphäre heraus zu seiner himmlischen Sphäre emporgehoben gedacht haben, wie denn auch Phil. 2, 6—9. die Erhöhung Christi als Belohnung des Gehorsams bis zum Tode, ja zum Kreuzestode dargestellt wird, den er auf Erden geleistet hat.

Folglich will schon die Anschauung, welche Paulus von dem Verhältnisse des erhöheten Christus zu Gotte und zu den Menschen hat, sich mit Doketismus rücksichtlich des zeitlichen, historischen Christus nicht vertragen.

Es ist nun aber weiter der Nexus von Stellen in Erwägung zu nehmen, in welchen über den vorirdischen Christus Aussagen sich finden lassen.

Schwegler[2]) freilich hat u. A. mit Berufung auf eine Stelle des Briefs Barnabä (cap. 5.) die Behauptung ausgesprochen, dass die Idee der Präexistenz überhaupt der apostolischen Zeit ferne gelegen habe. Indess die paulinische Christologie, die „zum Anknüpfungspunkte aller weiteren Versuche gemacht zu werden verdient", hat er selbst nicht näher dargelegt.

Die Stellen, auf die es hiebei besonders ankommt, sind Col. 1, 15. 1 Cor. 8, 6. 10, 4. 2 Cor. 8, 9. Phil. 2, 6 ff. Röm. 1, 4. 8, 3. Gal. 4, 4. und 1 Tim. 3, 16.[3]).

---

[1]) Vgl. Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. 5, Gött. 1849, S. 344 ff.

[2]) Über den Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts, Tüb. 1841, Buch 2, Abschn. 2, I. S. 156.

[3]) 1 Cor. 15, 47. ist ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ nicht auf den präexistirenden, sondern den postexistirenden Christus zu beziehen — wegen der Pointe der Entwicklung (σῶμα πνευματικόν).

Von sehr verschiedenen Seiten her ist allmälig für jede derselben eine Interpretation hervorgetreten, bei welcher die Idee der Präexistenz Christi verschwindet.

Schon bei Hugo Grotius[1]) findet sich die Erklärung des *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* Col. 1, 15. von der Neuschöpfung, welche u. A. Schleiermacher[2]), der *πρωτότοκος* als Adjectiv mit *εἰκών* verbindet und übersetzt: „Christus ist in dem ganzen Lebensgebiete das ursprüngliche Abbild Gottes", von Neuem zu begründen gesucht hat.

Ebenso ist in 1 Cor. 8, 6. das *τὰ πάντα* von Hugo Grotius[3]) und neuerdings unter Andern von Baur[4]) nicht von der Weltschöpfung, sondern von der Neuschöpfung verstanden und gefasst als „alles, was sich auf die Erlösung und Versöhnung bezieht, die von Gott *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* gewirkt wird".

Dass aber in 1 Cor. 10, 4. von der Präexistenz Christi die Rede sei, ist von allen denen geläugnet worden, welche den geistlichen Felsen, welcher den Israeliten in der Wüste nachfolgte, nicht als Christum selbst fassen, sondern nach seinem den Juden Kraft und Leben gebenden Effekte als ein Vorbild, als einen auf Christum sich beziehenden Typus ansehen, = dieser Fels bildet Christum vor; wie aus ihm alle tranken, so trinken wir im Abendmahle das Blut Christi. So oder

---

[1]) Annotationum in Novum Test. Tom. II. Paris. 1646. f. 628. „Primus in creatione, nova scilicet".

[2]) Stud. u. Krit. Jahrg. 1832 Hft. 3. S. 497—537.

[3]) L. l. f. 393. „quae ad novam creationem pertinent".

[4]) Paulus, der Apostel Jesu Christi. Stuttg. 1845. S. 625 ff.

ähnlich z. B. Calvin[1], Ch. F. Fritsche[2], Billroth[3], Baur[4], Köstlin[5].

Auch in 2 Cor. 8, 9. ist von jener Idee nichts zu finden bei der Auffassung, welche ἐπτώχευσε in das geschichtliche Leben Christi fallen lässt und πλούσιος ὢν potentialiter nimmt, als das Vermögen bezeichnend, Reichthum und Herrschaft an sich zu nehmen, worauf aber Jesus verzichtet und sich der Armuth und Entsagung unterworfen habe. So de Wette[6], Köstlin[7], Baur[8].

Sodann ist jene Idee selbst in Phil. 2, 6 ff. nicht weiter vorhanden bei der Beziehung des ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων auf die menschliche Existenz Christi, wobei man alsdann an die göttliche δόξα denkt, welche Jesus durch Wort und That, besonders durch seine Wunder, bewies, oder an sie, wie er sie, auf deren Kundmachung er verzichtete, doch potentiâ in sich hatte[9].

Wer aber in jenen Hauptstellen die Idee der Präexistenz nicht sieht, der wird von Vorn herein geneigt sein, sie da, wo sie nur andeutungsweise vorzukommen scheint, erst recht

---

[1]) In omnes N. Ti. epistt. commentarii. Ed. 2. Hal. Sax. 1834. Vol. I. p. 324 sq.

[2]) Nova opuscc. p. 261.

[3]) Comm. zu den Briefen des Paulus an die Corinther, Leipz. 1833, S. 130.

[4]) A. a. O. S. 627.

[5]) Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis u. s. w. S. 307 f.

[6]) Im Comm. z. d. St.

[7]) A. a. O. S. 310.

[8]) A. a. O. S. 628.

[9]) Vgl. de Wette, kurzgef. exeg. Handb. B. II. Th. 4, Leipz. 1843, S. 183 ff.

nicht zu finden. Und so braucht man denn das *πνεῦμα ἁγιωσύνης* Röm. 1, 4. nur etwa von dem Geiste, den Christus verleiht (z. B. mit Rosenmüller[1]), oder auch (z. B. mit Nösselt[2]) von der göttlichen Kraft, wodurch Christus der Messias war, zu verstehen, den Ausdruck *τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν* Röm. 8, 3. und Gal. 4, 4. im allgemeinen historischen Messiassinne zu nehmen, das *ὃς ἐφανερώθη* 1 Tim. 3, 16. in nicht prägnantem Verstande zu deuten —, und die Idee der Präexistenz ist völlig aus dem paulinischen Lehrgehalte verschwunden.

Könnten wir uns diese Erklärungen sämmtlich aneignen; so wären die bezeichneten Stellen für unsere Frage völlig irrelevant. Denn es wäre dann aus ihnen eine Ansicht, welche die Sündlosigkeit Christi im Anschluss an metaphysischen oder ethischen Doketismus erklärt, überall nicht zu gewinnen.

Indess in dieser Lage befinden wir uns nicht. Vielmehr sind wir entschieden der Überzeugung, dass die Idee der Präexistenz zu der paulinischen Christologie ganz wesentlich gehöre.

Freilich ist zuzugeben, dass in 1 Cor. 10, 4. Paulus von Christo in allegorischer Weise spricht und aus dieser Stelle nicht zu entnehmen ist, dass nach Pauli Überzeugung

---

[1]) Scholia in N. T. Tom. III. Ed. 5. Norimb. 1804 p. 364: „Ex mea sententia intelligi potest vis et divina potestas, cuius documenta Christus dedit post resurrectionem, *ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*, Apostolis tribuens vim patrandi miracula, et dona ad tradendam et propagandam religionem necessaria“.

[2]) Exercitationes ad Sacrarum scripturarum interpretationem. Halae 1803. p. 119 sqq.

der noch nicht menschgewordene persönliche Christus es gewesen sei, welcher in der Erscheinungsform des Felsen dem Zuge gefolgt sei[1]). Bei dieser Erklärung, welche durch den Umstand, dass in den späteren Targumim[2]) Spuren der Meinung sich finden, dass der Messias bereits in der Wüste als jener Fels wirksam war, und dass Philo[3]) in dem Fels die *σοφία* und den *λόγος* sieht, keineswegs gefordert wird, erscheinet Christus als ein Wesen, das auf magische Weise sich in verschiedene Gestalten, selbst untermenschliche, todte, verwandeln kann. Diese Vorstellung aber, welche nicht weniger phantastisch und wunderlich wäre, als die Lehre vom Adam Kadmon[4]) oder dem Urmenschen, der eine ganze Reihe von Verkörperungen durchläuft, als Adam, als Henoch, Noah und dergleichen erschienen ist und zuletzt in dem Messias erscheint, getrauen wir uns schon wegen der verwandten Ansicht des Hebräerbriefs, in welchem der Verfasser jene Engel, welche sich in Winde und Feuerflammen verwandeln lassen, gerade deshalb geringer achtet, als den sich ewig gleich bleibenden Sohn Gottes, Hebr. 1, 7. 8., nicht, dem Apostel Paulus zuzu-

---

[1]) So erklärt Meyer die Stelle. S. krit. exeg. Comm. Abth. 5. Gött. 1849. S. 202 ff.

[2]) Targum. Jes. 16, 1 „Afferent dona Messiae Israelitarum, qui robustus erit, propterea quod in deserto fuit rupes ecclesiae Zionis" In den Schriften des N. T. kommt diese Meinung nirgends weiter vor. Akt. 7, 38. bezieht sich *οὗτος* nicht auf den Messias, sondern, wie der Context ergiebt, auf Moses. Auch in Onkelos und Jonathan. Paraphrasen findet sie sich nicht.

[3]) S. Leg. alleg. p. 82. M. und quod derer. potiori insidiari sol. p. 213. und vgl. de Wette, bibl. Dogm. A. 3. Berlin 1831. §. 156.

[4]) Vgl. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi u. s. w. Abth. 1. Stuttg. 1845. S. 59.

schreiben. Gleichwohl scheint unsere Stelle, wenn sie auch für sich und direct den Beweis für eine persönliche Präexistenz nicht hergiebt, doch darauf hinzudeuten, dass Paulus schon frühe eine Anschauung von Christo gehabt habe, bei welcher es ihm möglich, ja Bedürfniss war, eine allgemeinere Offenbarungsthätigkeit desselben, als die im neuen Bunde enthaltene, aufzusuchen, und deshalb nicht bloß bei dem Acte der Schöpfung, sondern auch bei der Regierung der Welt und in den Momenten des alten Bundes, welche zur Vorbereitung der absoluten Religion von Bedeutung waren, auf Spuren seiner Wirksamkeit zu merken. Denn es will mich bedünken, dass Paulus jenen Felsen nicht einmal als Typus Christi in allegorischer Weise hätte bezeichnen können, wenn er nicht eine Präexistenz Christi im Sinne gehabt hätte, zumal da das ἦν Χριστὸς doch wohl schwerlich heißen kann: der Fels bedeutete den zukünftigen Christus.

Ganz bestimmt tritt aber die Idee der Präexistenz in 1 Cor. 8, 6. hervor. Baur[1]) hat richtig gesehen, dass dieselbe aus dem δι᾽ οὗ τὰ πάντα nur wegzuschaffen ist, wenn man unter τά πάντα speciell die Neuschöpfung versteht. Allein dagegen ist der Umstand, dass die durch keine Andeutung von Paulus ausgeschlossene und daher natürliche Analogie des δι᾽ οὗ τὰ πάντα mit dem unmittelbar vorhergehenden ἐξ οὗ τὰ πάντα, womit Gott als der Urgrund aller Dinge bezeichnet wird, schlechterdings gebietet, dass das δι᾽ οὗ τὰ πάντα, welches sich auf Christus bezieht, von dem Vermittlungsgrunde aller Dinge verstanden werde, worin die

[1]) A. a. O. S. 625 ff.

Anschauung Pauli von einer bereits bei der Schöpfung vorhanden gewesenen Thätigkeit Christi liegt. Dass es reine Willkür sei, wenn das zweite τὰ πάντα mit Hinweisung auf 2 Cor. 5, 17. 18. hier in einem engeren Sinne, als das erste τὰ πάντα gefasst wird, springt noch mehr in die Augen, wenn man bedenkt, dass Paulus an unserer Stelle beide Male von dem τὰ πάντα die ἡμεῖς unterscheidet, unter denen vermöge des Gewichtes, welches er in den Worten desselben Verses: Ἀλλ᾽ ἡμῖν εἷς Θεὸς ὁ πατὴρ auf das ἡμῖν im Gegensatze zu denen, für welche es mehrere Götter u. s. w. giebt, legt, nur die Christen zu verstehen sind, welche ja ausschließlich die Neuschöpfung sind; denn die außermenschliche Natur soll zwar auch eine ähnliche Herrlichkeit wie die Kinder Gottes erlangen, aber sie seufzt ἄχρι τοῦ νῦν, diese ist für sie eine zukünftige, wie sie's in gewissem Sinne auch für die Erlös'ten ist (Röm. 8, 21 ff.)[1].

Eben so lässt sich aus Col. 1, 15. die Idee der Präexistenz Christi nicht entfernen. Dass hier lediglich von der Neuschöpfung die Rede sei, soll nach Schleiermacher, abgesehen von anderen Gründen, welche er theils aus der Bedeutung einzelner Worte, Θρόνοι κτλ., τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, theils aus dem Umstande entlehnt hat, dass der Cultus des Einen Gottes durch die gewöhnliche Interpretation zurückgedrängt werde, indem sie die Verehrung Christi über die Gebühr vermehre, besonders daraus sich ergeben, dass gar

---

[1]) Vgl. meine Abhandlung über Phil. 2, 6 ff. in den theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1848. Hft. 4. S. 907. Daselbst ist auch die Erklärung Köstlin's, welcher das zweite τὰ πάντα erklärt: „Alles, was und wie es immer geschehen mag", widerlegt worden.

nicht *κτίζειν*, sondern *ποιῆσαι* das gebräuchliche Wort für „erschaffen (בָּרָא)" sei, sondern nur von dem Begründen und Einrichten in Bezug auf das künftige Fortbestehen und Sichfortentwickeln gebraucht werde, und dass, da sich in der Stelle von V. 15. bis 20. „zwei unverkennbare Parallelen zeigen, nämlich die Sätze V. 15. 16. *ὅς ἐστιν εἰκὼν — ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη κτλ.* und V. 18. 19. *ὅς ἐστιν ἀρχὴ — ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε κτλ.*, welche auf's Schlagendste die Identität der Subjecte in beiden gebieten, der letzte Satz aber unmöglich auf die göttliche Person, den Sohn bezogen werden könne", wir genöthigt seien, im ersten Satze uns mit einem Sinne zu begnügen, der von dem ganzen Christus und nicht bloß von seiner göttlichen Natur gelten kann. Indess es ist bereits von Bähr[1]) u. A. nachgewiesen worden, dass die LXX das בָּרָא, das Gen. 1, 1. von der Weltschöpfung gebraucht wird, bald durch *ποιεῖν* bald durch *κτίζειν* übersetzen (— vgl. Gen. 6, 7. *τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἐποίησα* und Deut. 4, 32. *ἔκτισεν ὁ θεὸς ἄνθρωπον*, ferner Sir. 15, 14. *αὐτὸς ἐξ ἀρχῆς ἐποίησεν ἄνθρωπον* und 24, 9. *πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέ με*, endlich Gen. 1, 1. *ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν* und Judith 13, 18. *θεὸς, ὃς ἔκτισε τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὴν γῆν*), und dass im Neuen Testamente derselbe Wechsel der Ausdrücke vorkommt (vgl. Offenb. 14, 7. *τῷ ποιήσαντι τὸν οὐρανὸν κτλ.* und 10, 6.

---

[1]) S. gegen Schleiermacher's Erklärung überhaupt Bähr's Nachtrag im Comm. über den Brief Pauli an die Kolosser. Basel 1833, S. 323 ff. Holzhausen in der Tübing. Zeitschr. 1832. 4. S. 236 ff. Osiander ebendas. 1833. 1. 2. Grimm l. l. p. 70 sqq. Bleek, Comm. zu Hebr. 1, 2. Meyer zu Kol. 1, 15.

ὃς ἔκτισε τὸν οὐρανὸν κτλ.). Die Identität der Subjecte in V. 15. bis 20. ist nun zwar anzuerkennen. Allein hieraus folgt nicht, daſſ Paulus keine Prädikate von Christus in dieser Darstellung gebraucht haben könne, welche auf die Präexistenz Christi gehen. Denn die ganze Person Christi in dem Stande der Erhöhung[1]) ist ihrem Wesen nach keine andere, als die in der Präexistenz, wenn ihr auch je nach ihrer Stellung, nach ihrem Verhältnisse zu Gotte und der Welt und zur Gemeinde andere Prädikate verliehen werden müssen. Das Prädikat aber, welches Paulus ihr rücksichtlich ihres Verhältnisses zur Welt beilegt, läſſt nicht daran zweifeln, daſſ er sie als präexistirend gedacht hat. Christus ist ihm πρωτότοκος πάσης κτίσεως, d. h. Erstgeborner vor jeder Creatur. Denn daſſ dies nur heiße: der Vorzüglichste aller Geschaffenen, dagegen ist sowohl die in V. 16. enthaltene Begründung jenes Prädikats, indem dort Christus als die Causa instrumentalis der Erschaffung aller Dinge dargestellt wird, als auch der Parallelismus mit πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν V. 18., wo das Vergleichsmoment das Verhältniſſ der Zeit ist (vgl. ἀρχή V. 18. und ἀπαρχὴ Χριστὸς 1 Cor. 15, 23, so wie ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ Apok. 3, 14.). Muſſ aber so V. 15. das Vergleichsmoment in πρωτότοκος πάσης κτίσεως das der Zeit und zwar rücksichtlich des Ursprungs sein; so haben wir hier die Idee der Präexistenz Christi, mögen wir nun mit Usteri[2]), de Wette[3]) πάσης

---

[1]) Die Beziehung auf den erhöheten Christus ist oben S. 212 ff. nachgewiesen worden.

[2]) Entwickel. des paul. Lehrbegr. S. 315.

[3]) Kurzgef. exeg. Handb. B. II. Th. 4. S. 15.

κτίσεως als Genit. part. fassen und mit dem Ersteren, welcher übersetzt: der Erstgeschaffene aller Creaturen, erklären: „Christus ist also selbst eine κτίσις Gottes, aber die erste vor allen", oder ganz so wie den vergleichenden Genit. bei πρῶτος, Joh. 1, 15. 30.[1]), und, was mir nothwendig scheint, mit Bähr[2]) und Meyer[3]) darauf Gewicht legen, dass nicht πρωτόκτιστος, welches „von Christo eine gleiche Art der Entstehung wie von der Creatur prädiciren würde, sondern πρωτότοκος gewählt ist, welches in der Zeitvergleichung des Ursprungs die absonderliche Art der Entstehung in Betreff Christi anzeigt, dass er nämlich von Gott nicht geschaffen sei, wie die anderen Wesen, bei denen dies in der Benennung κτίσις liegt, sondern geboren, aus dem Wesen Gottes gleichsam hervorgegangen". Denn erscheint Christus also in jedem Falle als von früherer Existenz, als was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare, Thronen, Herrschaften, Gewalten, Mächte, indem dies Alles durch ihn und zu seinen Zwecken geschaffen, und er selbst vor Allem ist und das All durch ihn besteht; so muss er existirt haben, ehe er vom Weibe geboren ward. Dass hier aber in der Anschauung des Paulus nicht eine symbolische Personification, sondern eine wirkliche persönliche Präexistenz liege, darauf deutet theils der Ausdruck πρωτότοκος hin, theils aber der Umstand, dass dies Prädikat, wie oben bemerkt worden ist, dem ganzen Christus zukommt, dessen

---

[1]) Vgl. Winer, Gramm. S. 283.

[2]) A. a. O. S. 60 ff.

[3]) Krit. exeg. Comm. Abth. 9. Hälfte 2, Gött. 1848, S. 29.

persönliche Existenz im Zustande der Erhöhung einem Zweifel nicht unterstellt werden kann.

Mit gleicher Sicherheit ist die Idee einer persönlichen Präexistenz Christi in Phil. 2, 6 ff. wahrzunehmen. Dass hier das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων nicht von der menschlichen Existenz Christi, und zwar weder von der zeitlichen Existenzform während seines irdischen Lebens überhaupt (Erasmus, Luther, Calvin, Grotius), noch von der Zeit vor seinem öffentlichen Auftreten in der Weise de Wette's verstanden werden könne, ist von mir in den Studien und Kritiken[1]) ausführlicher dargethan. Dass es auf die Präexistenz Christi gehe, dafür sind dort besonders die auch von Liebner[2]) gebilligten Gründe angegeben: „Steht doch die göttliche μορφὴ der Annahme der μορφὴ eines Knechts, dem Werden in der Ähnlichkeit der Menschen, voran und muss folglich von einem früheren Zustande Christi verstanden werden. Das λαβὼν drückt außerdem aus, dass Christus die μορφὴ θεοῦ, die er hatte, aufgegeben habe. Dies lässt sich aber in keiner Weise denken, wenn wir bei dem ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων irgend welche Zeit seines irdischen Lebens im Sinne haben". Dazu kommt hier in Betracht, dass dem ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχοντι, dem präexistirenden Christus, ein freier, für Menschen vorbildlicher Willensact zugeschrieben wird, vermöge dessen er in Gottes Rathschluss eingehend sich jener Existenzweise begab (οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ· ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε). Dies weis't aber bei einiger

---

1) Jahrg. 1848. Hft. 4. S. 905—912.

2) S. dess. Christologie. Abth. 1. Gött. 1849. S. 326.

Maßen unbefangener Betrachtung bestimmt darauf hin, dass Paulus nicht in symbolisch personificirender Weise Christo Präexistenz zugeschrieben, sondern sich ihn als persönlich präexistirend gedacht habe[1]).

Sollte es nun aber wohl eine unbefugte Parallelisirung mit Phil. 2, 6 ff. sein, wenn 2 Cor. 8, 9. so erklärt wird: „der Reichthum Christi ist seine ursprüngliche göttliche δόξα (vgl. die μορφὴ θεοῦ), deren er sich entäußert hat (ἐπτώχευσε), um in dieser Entäußerung und durch sie (τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ) uns zu bereichern"[2])? Diese Erklärung soll philologisch nicht zu rechtfertigen sein. Köstlin[3]) z. B. hat sie

[1]) Die Bedeutung, in welcher Ebrard, s. das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte. B. 1. Frankf. a. M. 1845. S. 187, den ἁρπαγμὸς und das ἴσα εἶναι θεῷ nimmt, scheint mir zwar, vgl. unten S. 253 ff., die richtige nicht zu sein. Indess durchaus zutreffend ist, was derselbe in der wissenschaftlichen Kritik der evangel. Geschichte, A. 2. Erlang. 1850. S. 675, rücksichtlich der in Phil. 2, 6 ff. hervortretenden Idee der Präexistenz bemerkt hat. Er sagt: „Hier wird die That, der Entschluss, die μορφὴ θεοῦ mit der μορφὴ δούλου zu vertauschen, geradezu den Philippern als Beispiel dessen, was sie thun sollten, vorgestellt; ja in den Worten ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ geht der Apostel sogar geradezu von der Vorstellung aus, dass der Sohn vor seiner Menschwerdung reflektirt habe über sein zu vollziehendes Erlösungswerk, und dass das Objekt seiner Reflexion sein Verhältniss zum Vater gewesen sey. Paulus dachte sich also den Sohn nicht allein präexistirend, sondern schrieb ihm geradezu eine von der Person des Vaters unterschiedene und sich unterscheidende Persönlichkeit zu".

[2]) So Liebner a. a. O. S. 331. Ähnlich Guil. Estius l. l. f. 497. Usteri, Entw. des paul. Lehrbegr. S. 312. Meyer, krit. exeg. Komm. Abth. 6. S. 155. Rückert, die Briefe Pauli an die Corinther. Th. 2. S. 246 f. Billroth, Comm. zu den Briefen des Paulus an die Corinther. Leipz. 1833. S. 338.

[3]) A. a. O. S. 310.

unter Berufung auf die grammatische Bedeutung von πτωχεύω beanstandet. Das ἐπτώχευσε soll auf die Menschwerdung Christi deswegen nicht bezogen werden können, weil es nicht heißt: er ward freiwillig arm, entäußerte sich, sondern war arm oder niedrig. Denn „die Verba auf — έω und — εύω drücken hauptsächlich den Zustand oder die Handlung eines solchen aus, den das Stammwort bezeichnet, z. B. δουλεύω, κολακεύω, ἀληθεύω, βασιλεύω (Buttmann, ausf. Gramm. II, 1. S. 383), also πτωχεύω arm sein, vgl. Röm. 5, 14. 15. 17. 20. 21. 7, 1." Daher soll ἐπτώχευσε πλούσιος ὢν aus der Analogie von Stellen, wie 2 Cor. 6, 9. ὡς πτωχοὶ, πολλοὺς δὲ πλουτίζοντες κτλ., Apok. 2, 9. Οἶδά σου τὴν θλίψιν καὶ τὴν πτωχείαν, ἀλλὰ πλούσιος εἶ, erläutert werden müssen, und den Gedanken enthalten: Christus lebte als Armer, Niedriger, obgleich er als gnadenreicher und gnadenspendender Erlöser reich war, damit ihr durch seine Dürftigkeit (persönliche Entsagung) den Reichthum des Heils empfinget[1]). Wäre jene grammatische Anführung, deren Richtigkeit im Allgemeinen nicht bestritten werden soll, vielmehr noch durch Vergleichung des Gebrauchs von ἐπισκοπεύειν für ἐπίσκοπον εἶναι (— s. Lobeck ad Phryn. p. 561.) bei den Spätern, der Bedeutung, welche namentlich πτωχεύω bei Profanscribenten, z. B. Od. 15, 308. 19, 73. 17, 11. 19.

---

[1]) Baur's Erklärung in: Paulus, der Apostel Jesu Christi S. 628: „Unsere Stelle sage nur, dass Christus arm war (nicht arm wurde), obgleich er reich war, d. h. in Armuth und Niedrigkeit lebte, obgleich er als Erlöser durch die Gnade der Erlösung, die wir ihm verdanken, reich genug war, um uns zu bereichern" — ist mir nicht völlig klar geworden, wiewohl sich erkennen lässt, dass er der Hauptsache nach mit Köstlin übereinstimmt.

Theogn. 918. (erbetteln, anbetteln) und Aristot. rhet. 3. *τὸν μὲν πτωχεύοντα εὔχεσθαι, τὸν δὲ εὐχόμενον πτωχεύειν* (bettelarm sein; vgl. (Jo. Scapulae Lexic. graecolatinum. Basil. 1594. f. 1395) und auch bei den LXX, z. B. Tob. 4, 21. Ps. 79, 8. Jud. 6, 6. Ps. 34, 10. hat, sich weiter erhärten lässt, auf *ἐπτώχευσε* in 2 Cor. 8, 9. anwendbar; so würde allerdings folgen, dass *ἐπτώχευσε* nicht auf den Akt der Menschwerdung gehen, sondern nur von dem Zustande des Armseins in der Zeitlichkeit verstanden werden könnte. Denn es versteht sich von selbst, dass, obgleich *ὢν* (*πλούσιος*) Partic. Imperf. ist und Luther nicht recht übersetzt hat: wiewohl er reich ist, dies dann doch nicht würde bedeuten können: obgleich er vorher, nämlich vor seiner Erniedrigung reich war, da *ὢν* das in der Vergangenheit dem *ἐπτώχευσε* Gleichzeitige ausdrückt, mithin, wenn dieses einen Zustand in der Zeitlichkeit bezeichnet, auch nur einen solchen anzukündigen vermag. Indess es ist von Köstlin (und Baur) der hier entscheidende Umstand übersehen worden, dass bei Verben, die im Präsens etwas Zuständliches bezeichnen, der Aorist das Eintreten jenes Zustandes in die Wirklichkeit ausdrückt[1]). So aber wendet sich die angerufene Grammatik

---

[1]) Vgl. K. W. Krüger, griechische Sprachlehre für Schulen. Th. 1. Heft 2. Berlin 1846. S. 171. „*ἐβασίλευσα* wurde König, *ἦρξα* erhielt eine Herrschaft, ein Amt, *ἡγησάμην* nahm die Führung oder den Glauben an, *ἴσχυσα* wurde mächtig, *ἐπλούτησα* wurde reich, *ἐπολέμησα* fing Krieg an, *ᾤκησα* siedelte mich an, *ἠράσθην* gewann lieb, *ἐθάρσησα* bekam Muth. *Δαρεῖος μετὰ Καμβύσην Περσῶν ἐβασίλευσεν. Θ. Οὐδεὶς εὑρεθήσεται κάλλιον λαβὼν Εὐαγόρου τὴν βασιλείαν, εἰ ἐξετάζειν τις ἐπιχειρήσει ὅπως ἕκαστος ἐτυράννευσεν. Ἰς. Πεισιστράτου τελευτήσαντος Ἱππίας ἔσχε τὴν ἀρχήν. Θ. Οὐδεὶς ἐπλούτησ' ἐμπύροισιν ἀργὸς ὤν* u. s. w."

unzweifelhaft der Erklärung zu, welche mit den Worten ἐπτώχευσε πλούσιος ὢν das Aufgeben der bis dahin gehabten Participation an Gottes Glorie und Seligkeit (πλούσιος ὢν) in der Selbsterniedrigung Christi zur Menschwerdung bezeichnet findet. Ob das Nebeneinander der Gegensätze, das bei der Auslegung Köstlin's sich zeigt, weit intensiver und effectvoller, als das bloße Nacheinander verschiedener Zustände, das die andere Erklärung hat, ist, kann nicht in Betracht kommen, da die Grammatik nur das Letzte zulässt. Denn wenn das: er wurde arm, machte sich arm, doch von keiner Zeit der irdischen Existenz Christi sich denken lässt, so kann auch das πλούσιος ὢν auf eine solche nicht bezogen werden. Geht aber sonach ἐπτώχευσε πλούσιος ὢν auf Christi Präexistenz; so wird man weiter mit Ebrard[1]) sagen müssen: Hätte der Sohn vor seiner Menschwerdung als unpersönliche Idee existirt, wie konnte das Aufgeben der Herrlichkeit als That, als Gnadenthat gerühmt werden?

Hienach aber dürfte mit Grund nichts dagegen einzuwenden sein, dass man berechtigt ist, auch bei dem πνεῦμα ἁγιωσύνης Röm. 1, 4., dem Principe der höheren Wesenheit Christi, bei dem ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας Röm. 8, 3. und dem ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ Gal. 4, 4., so wie bei dem ἐφανερώθη ἐν σαρκὶ in 1 Tim. 3, 16., auch wenn man die oben vertheidigte Lesart ὃς annimmt[2]), an die persönliche Präexistenz Christi zu denken.

Wenn nun gleich aus den erörterten Stellen hervorgeht, dass Paulus sich Christum vor seiner Menschwerdung nicht

[1]) S. wissenschaftliche Kritik der evangel. Geschichte. 2. A. S. 674.
[2]) Vgl. Dorner a. a. O. S. 78. Anm.

unpersönlich, etwa als bloße Weisheit in Gott, als eine Art von λόγος ἐνδιαθετὸς, sondern als den persönlichen Sohn Gottes gedacht hat, und dass das Verhältniss dieses persönlich vor seiner Menschwerdung präexistirenden Sohnes Gottes zu Gotte als dem Vater nicht bloß als ein moralisches, sondern als ein ontologisches gefasst werden muss, indem ihm damit, dass er als vor allem Geschaffensein der Creatur aus Gott hervorgegangen, als Vermittlungsgrund der Schöpfung, als der in den Gottesoffenbarungen des alten Bundes Wirksame, als das ideelle Ziel alles dessen, was geschaffen ist, insofern dies εἰς αὐτὸν geschehen, betrachtet wird, eine wesentliche Göttlichkeit zugeschrieben ist; so möchte es doch durchaus unzulässig sein, das Wesen der präexistirenden Persönlichkeit Christi in der Weise des neuesten Christologen Liebner in die absolute Sphäre hinauszuheben und als „**absolute** Unabhängigkeit, Freiheit, **absolute** Persönlichkeit" zu bestimmen. Liebner bestreitet, dass Paulus nur Subordinatianer sei. Er meint, dass, wie es der höchste ethische Gottesbegriff verlange, Paulus mit dem Momente der Subordination des Sohnes auch das Moment der Nichtsubordination verbinde, so dass der Sohn von ihm betrachtet werde als absolut thätiges Moment des wahrhaft absoluten Lebens, Wissens, der absoluten Liebe, — absoluten Persönlichkeit[1]). Es hängt diese Ansicht mit der Art zusammen, wie Liebner den Subordinatianismus durch die ganze Trinität hindurchgeführt und die einzelnen Stellen der Schrift aus dem Ganzen der Anschauung erklärt wissen

---

[1]) A. a. O. S. 329.

will, welche er für die christliche Gottes- und Weltanschauung hält. Seine Construction ist, so weit sie hier behuf des Verständnisses seiner Auffassung der präexistirenden Persönlichkeit Christi in Betracht kommt, diese: Gott ist die absolute Persönlichkeit, und als solche die absolute Liebe. Denn das Wesen der Persönlichkeit ist nicht allein das Ausschließende, das sich auf sich beziehe, sondern eben so sehr das Einschließende, das sich auf Anderes beziehe, mit Einem Worte, die affirmative Seite der Persönlichkeit ist die Liebe. Gott also war die absolute Persönlichkeit, muss auch die absolute Liebe sein. Mit diesem Begriff der absoluten Liebe ist nothwendig gegeben, dass Gott sich in ein Anderes versetze, und zwar in ein wesensgleiches Anderes, denn sonst wäre der Akt des Versetzens nicht vollkommen, das unendliche Hinausgehen fände keinen unendlichen Gehalt. Der Gegenstand der absoluten Liebe muss selbst absolut sein. Damit ist die Nothwendigkeit zweier göttlicher Personen gegeben. Soll nun aber weiter das gegenseitige Sichversetzen nicht die unendliche Unruhe sein, so muss ein drittes ebenfalls Wesensgleiches gedacht werden, vermöge dessen die unendliche Gleichsetzung, die ruhige Einheit im Unterschiede vermittelt wird. Damit Vater und Sohn in dem ewigen sich an einander Aufgeben doch ewig selbstständig seien, bedarf es eines dritten ewigen Objekts und Subjekts ihrer Liebe, welches sie beide gemeinsam lieben, und von dem sie beide gemeinsam geliebt werden. Der Geist macht die beiden erst sowohl gegen einander, als gegen sich selbstständig, er ist das Princip des absoluten Gleichgewichts, der wahren Einigung im Unterschied[1]). In der Totalität des Processes

[1]) A. a. O. S. 111—119. 127—130.

der absolut persönlichen Liebe hat nun aber nach Liebner's Darstellung „jede Person in ihrer Weise (auch der Vater) ein Moment, darin sie den andern beiden subordinirt, und ein zweites Moment, darin sie ihnen wieder nicht subordinirt ist, diese vielmehr ihr subordinirt sind, wodurch also jenes erste Moment fortwährend wieder aufgehoben wird; oder die Subordination ist durch alle drei trinitarischen Personen hindurch in der Totalität des Processes der absoluten Liebe eine eben so ewig gesetzte, als ewig aufgehobene. Die wirkliche, d. h. schlechthin bleibende Subordination kann also nur Schein, einseitige Auffassung sein. Scheint so der Sohn, als der vom Vater Gesetzte, dem Vater subordinirt zu sein, so wird dies dadurch (zunächst abstract nur auf das Verhältniss des Vaters und Sohnes gesehen) wieder aufgehoben, dass der Vater sich ganz in den Sohn versetzt, sich unselbstständig macht, um ganz im Sohne zu sein, welcher (Sohn) seinerseits wieder durch dieselbe Bewegung sich ganz in den Vater versetzend, diesen wieder selbstständig macht. Das ist die Liebe. Scheint der Geist, als vom Vater und Sohn Gesetzter (und am Anfange des Processes noch nicht selbstständig hervortretender), dem Vater und Sohn subordinirt zu sein, so wird dies dadurch wieder aufgehoben, dass beide, sich in ihn versetzend, sich gegen ihn unselbstständig machen, und er seinerseits beide zu ihrer Wahrheit in und gegen einander bringt, so dass sie ohne ihn nicht wahrhaft unterschieden, also auch nicht wahrhaft geeint wären. Das ist die Liebe“[1]).

Es ist hier nicht der Ort, zu untersuchen, ob es Liebner gelungen sei, durch den Begriff der absoluten Liebe die Schwie-

---

[1]) A. a. O. S. 142 f.

rigkeiten der immanenten Wesenstrinität zu lösen. Es ist dies von verschiedenen Standpunkten aus in Zweifel gezogen worden[1]). Nur bemerken muss ich, dass ich in der That nicht einsehe, wie es möglich sein soll, Liebner's Construction auf Paulus und „die trinitarischen Höhepunkte seiner Christologie" auszudehnen. Zu viel verlangt zu sein scheint mir, wenn man sich dazu entschließen soll kraft der Behauptung, dass das „Ethische, die Liebe auch bei Paulus im Grunde liege, wie sich (in und mit dem ganzen Complex seiner Lehre) im Einzelnen z. B. besonders an Col. 1, 13 ff. in der merkwürdigen Zusammenstellung des *υἱὸς τῆς ἀγάπης*, der *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* und des *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* zeige[2]). An dieser Stelle liegt gar nichts vor, das von einer immanenten Wesenstrinität in Liebner's Sinne sich deuten ließe, es müsste denn sein, dass man in dem (*πρωτό*) *τοκος* eine leise Berührung eines besonderen außerzeitlichen Verhältnisses des Sohnes zu Gotte anzunehmen genöthigt ist. Dargestellt ist indess Christus hier von Paulus lediglich in seiner Emanenz und Wirksamkeit, in der Existenz seines (ewigen) Wesens in Zeitform, welche nicht erst mit der Menschwerdung beginnt und mit dem Sitzen zur Rechten Gottes nicht aufhört, was daraus hervorgeht, dass ihm eben ein prius der Existenz in Vergleich mit der Creatur, aber ein früher zur Existenzkommen zugeschrieben und seine Herrschaft in der

---

[1]) Vgl. z. B. J. P. Lange, christl. Dogmatik. Th. 2. S. 203 ff. C. Schwarz in: Theol. Jahrbücher von Baur und Zeller, Jahrg. 1852, Hft. 3. S. 420 ff. und auch die neuerdings erschienene Schrift von Thomasius, Christi Person und Werk u. s. w. I.

[2]) A. a. O. S. 157.

Posterxistenz, wenn auch nicht hier, doch anderweit als eine zur endlichen Zurückgabe an Gott bestimmte bezeichnet wird. Wenn nun Christus, wie er aus Gotte emanent ist, und noch dazu im Zustande der Posterxistenz [1]), das Ebenbild Gottes genannt wird; welches Recht giebt diese Benennung, den paulinischen *υἱὸς τῆς ἀγάπης*, in dessen Reich wir durch Gott versetzt sind, mit dem ewigen Sohne Gottes, der zweiten Person der Gottheit im Sinne immanenter Wesenstrinität zu identificiren, wie dieser auf metaphysischer oder metaphysisch-ethischer Grundlage von moderner Speculation als das Wesensabbild von Gott gesetzt wird, worin Gott sich selbst sein Anderer, sein eigenes, ewiges Du, worin er erst wesentlich als er selbst, sich sein eigenes Object ist, sich selbst ewig aus sich selbst erzeugend u. s. w.? Oder soll man etwa aus der Zusammenstellung des *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* und des *θεὸς τῆς ἀγάπης* schließen: Weil Christus zugleich das Ebenbild Gottes und der Sohn seiner Liebe genannt werde, so weise dies darauf hin, dass er nicht bloß die absolute Persönlichkeit, die absolute Liebe Gottes erkennen lasse, sondern, weil aus dem Wesen Gottes, der Liebe, hervorgegangen, und weil der Gegenstand der absoluten Liebe, in welchen Gott sich hinausversetzt habe, selbst absolut sein müsse, die absolute Persönlichkeit, die absolute Liebe sei? Dann müsste man mit Augustin [2]), der bekanntlich auch seine Trinitätslehre an dieser

[1]) S. oben S. 212 ff.

[2]) Vgl. Augustin. de trinit. 15, 19: „Si caritas, qua pater diligit filium suum, et patrem diligit filius, ineffabiliter communionem demonstrat amborum, quid convenientius quam ut ille proprie dicatur caritas, qui spiritus est communis ambobus? — Quod autem dictum est filii caritatis suae, nihil aliud intelligatur, quam filii sui

Stelle zu finden glaubte, τῆς ἀγάπης αὐτοῦ als Gen. originis fassen, so dass mit der ἀγάπη die göttliche Substanz, nicht bloß die wesentliche Gesinnung Gottes, sondern sein Wesen im metaphysischen Sinne zu verstehen wäre. Aber wo wäre denn irgend bei Paulus ἀγάπη etwas anderes, als das göttliche Wesen im ethischen Sinne, wo zugleich das göttliche Wesen im metaphysischen Sinne? Und ist es nicht gegen alle Analogie paulinischer, wie neutestamentlicher Darstellung überhaupt, die Zeugung des Sohnes auf die göttliche Liebe zu beziehen, welcher sonst nur die Sendung desselben zugeschrieben wird? Liegt es nicht somit viel näher, wenn doch auf die letztere hier der Zusammenhang nicht führt, ἀγάπης als Gen. subj. (vgl. Gen. 35, 18. υἱὸς ὀδύνης μου) zu fassen und als gleichbedeutend mit ἀγαπητὸς oder ἀγαπημένος (Eph. 1, 6.)?

Eben so wenig aber, als jene Wesens-Liebes-Trinität überhaupt, vermag ich im Besondern den Gedanken des gegenseitigen Sichaufgebens zwischen Vater und Sohn, den Begriff des Sichunselbstständigmachens des Vaters gegen den Sohn (ethisch gefasst), der ein integrirender Bestandtheil der Liebner'schen Construction ist, bei welcher ein hauptsächliches Gewicht auf die Categorie der Wechselwirkung (zwischen Vater und Sohn) fällt, in irgend welcher Darlegung des Apostels zu entdecken. Vielmehr erscheint der absolute Gott bei Paulus dem Sohne gegenüber immer als der diesen bestimmende Gott[1]).

dilecti quam filii postremo substantiae suae. Caritas quippe patris, quae in natura eius est ineffabiliter simplici, nihil aliud est, quam eius ipsa natura, atque substantia. Ac per hoc filius caritatis eius nullus alius est, quam qui de substantia est genitus."

[1]) Vgl. oben S. 194 ff.

Der Sohn ist, wenn auch wesensgleich dem Vater nach seinem Ursprung, seiner Physis, und sein Ebenbild in seiner pneumatischen Erfüllung im Erhöhungszustande, doch diesem von Anfang seiner persönlichen Existenz an, also auch in seiner Präexistenz vor der Menschwerdung, so weit in diese der Blick des Apostels zurückreicht, bis in alle Ewigkeit (1 Cor. 15, 28.) subordinirt. Ob jenseits des Momentes, da Christus als *πρωτότοκος* aus Gotte hervorging, also jenseits seines Zustandes der Emanenz vor der Schöpfung aller Dinge, ihm eine Immanenz in Gotte zu vindiciren sei, in welcher die Subordination als nicht vorhanden zu betrachten ist, und ob einst, wann Gott *τὰ πάντα ἐν πᾶσιν* sein wird, diese Subordination als aufgehoben zu denken ist in der Einheit, in welche der Sohn mit dem Vater aufgenommen sein wird, darüber darf die Speculation aus Paulus keine Aufschlüsse schöpfen wollen. Dies liegt jenseits der Gränzen, innerhalb deren die Anschauung des Apostels von Christus sich bewegt, auch wo er ihn nicht bloß nach seiner Erscheinung auf Erden, sondern wie nach seiner Postexistenz so nach seiner Präexistenz betrachtet.

So muss ich es mir denn gefallen lassen, wenn Liebner[1]) annimmt, es komme, dass ich bei meiner in den Stud. und Krit. dargelegten Erklärung von Phil. 2, 6 ff. das *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* für einen „begrifflich nicht klar zu machenden Phantasieausdruck" halte, „wohl nur daher, weil ich in und bei meiner Anerkennung des Gegensatzes zwischen *μορφὴ θεοῦ* und *μορφὴ δούλου* durch Vergleichungen mit Philo

---

[1]) A. a. O. S. 327.

und eine falsche Ansicht vom paulinischen Subordinatianismus gehemmt sei". Der Unterschied, welcher zwischen Liebner und mir in der Auffassung des ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων stattfindet, ist dieser, dass er glaubt, es werde mit der μορφὴ θεοῦ die Existenzform der absoluten Unabhängigkeit, Freiheit, absoluten Persönlichkeit bezeichnet, so dass wir an dieser Stelle neben dem Momente der Subordination, das in dem οὐχ ἁρπ. ἡγ. τὸ εἶν. ἴσα θεῷ liegt, auch das Moment der Nichtsubordination haben sollen, wie es der höchste christlich ethische Gottesbegriff nach der im Obigen bezeichneten Weise verlange, während ich bei der μορφὴ θεοῦ, welche Christus aufgab, als er die μορφὴ δούλου annahm, an die Herrschergestalt, die Weise, sich als Herrscher zu geriren, denke, welche Christo im Sinne der alexandrinisch-jüdischen Philosophie als Gottes erstgebornem Sohne eigenthümlich war, und in dem τὸ εἶναι ἴσα θεῷ keine Verstärkung des ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν sehe, dergestalt, dass zu übersetzen wäre: Obgleich (der präexistirende) Christus in göttlicher Existenzweise war, so wollte er doch darin, in dieser Gottgleichheit, nicht verharren[1]), sondern die Gottgleichheit im Sinne absoluter Frei-

---

[1]) Liebner sagt a. a. O. S. 329 f.: „Angenommen denn, dass Paulus den höchsten ethischen Gottesbegriff, die absolute Liebe, hat (ohne ihn darum in wissenschaftlicher Form haben zu müssen), so erscheint nun in diesem ganzen Zusammenhange auch das οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο als höchst bedeutsam, und der Sinn ist dieser: Obwohl er (der präexistirende Christus) in göttlicher Existenzweise, d. i. der Existenzweise der absoluten Freiheit, absoluten Persönlichkeit, war (Gegensatz μορφὴ δούλου κ. τ. λ.), so wollte er doch darin, in dieser Gottgleichheit, nicht — was als abstracte Möglichkeit vorgestellt wird — Gott (dem Vater) gegenüber gleich als in einem von diesem (Gott, dem Vater) an sich gerissenen Raube verharren, es nicht in anmaßender und selbstsüchtiger Isolirung für sich be-

heit, d. h. hier schlechthin unbedingter Autonomie (des ἔσεσθε ὡς θεοὶ) eben erst in dem τὸ εἶναι ἴσα θεῷ ausgedrückt finde, das Christus nicht hat rauben wollen, so dass die Wesensgleichheit mit Gotte im Sinne Liebner's an unserer Stelle von dem ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων ausgeschlossen ist. Nicht verkannt habe ich, dass, insofern μορφὴ θεοῦ und μορφὴ δούλου sich ganz allgemein gegenüberstehen, der Begriff θεοῦ, welchem δούλου gegenübersteht, an sich entweder nach der Seite hin, nach welcher hin θεὸς der Unabhängige, Freie, oder nach der Seite hin, nach welcher hin er der

---

halten, besitzen und genießen, sondern —". Gegen die Liebner'sche Auffassung, bei welcher οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο übersetzt wird, als stände ἅρπαγμα, was er nach Tholuck's Darlegung, s. dessen disputatio christologica de loco Paul. Phil. 2, 6—9. 1848. p. 17 sqq., für zulässig hält, erregt nicht nur außer dem „philologischen Haare", der Endung μός, das nicht ganz so dünn ist, wie Liebner meint, sowohl die für nöthig erachtete Klammer („dem Vater"), welche darauf hindeutet, dass hier in Paulus der Liebner'sche trinitarische Gottesbegriff hineingeklammert wird, als auch die dem ἁρπαγμὸς gegebene Amplification: „etwas in anmaßender und selbstsüchtiger Isolirung für sich behalten, besitzen und genießen" Bedenken, sondern gegen sie ist entschieden der Umstand, dass Paulus, wenn er Christum in der Existenzweise absoluter Freiheit gedacht hätte, rücksichtlich seiner gar nicht einmal die abstracte Möglichkeit hätte denken können, sich selbstsüchtig zu isoliren, da diese Möglichkeit nur für ein Wesen in der Existenzweise relativer Freiheit vorhanden ist, und dass, selbst wenn diese Möglichkeit rücksichtlich eines Wesens in der Existenzweise absoluter Freiheit zu denken möglich wäre, diese doch schwerlich in der Form hätte dargestellt werden können, dass Christus die ihm — so zu sagen — von Gott und Rechtswegen gehörende Existenzweise absoluter Freiheit nicht gleich als einen Raub, den er an sich gerissen, betrachtet habe, insofern dann das jene nicht so Ansehen (οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο) als der intellectuelle Grund des mit jener nicht als mit einem solchen Verfahrens vorgestellt ist, man dabei aber gar nicht einzusehen vermag, wie Paulus dazu hätte kommen sollen, von Christus der abstracten Möglichkeit nach, wenn gleich negirend, dass diese

Herrschende, Gebietende ist, gefasst werden kann[1]). Ich habe mich für die letztere Fassung entschieden, theils weil der Begriff der absoluten Unabhängigkeit, Freiheit anderweit nie von Paulus auf Christum übertragen wird, theils weil der Begriff des *δοῦλος*, aus dessen Gegensetzung gegen *θεός* ermittelt werden muss, in welcher specifischen Richtung der Begriff Gottes, in dessen Gestalt Christus sich befand, zu denken sei, durch *ὑπήκοος* (*γενόμενος*) fortgeleitet wird, wodurch in den Gegensatz des *δοῦλος* nicht sowohl die Anschauung des Unabhängigen, als vielmehr dessen, dem gehorcht wird, also des Herrschenden, Gebietenden fällt, wie an sich klar ist, und, wenn auch in anderer Beziehung, z. B. aus Röm. 1, 4. 5., wo die Zusammenstellung von *κύριος* und *ὑπακοὴ πίστεως* — *ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ* sich findet, und aus Gal. 4, 1. — *οὐδὲν διαφέρει δούλου κύριος πάντων ὤν* —, sich sehen lässt, theils weil die Anspielung, welche ich in unserer Stelle

---

Wirklichkeit geworden sei, auszusagen, was in der Wirklichkeit nur intellectueller Blödsinn gewesen wäre. Endlich aber erwartet man, wenn *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο* so verstanden wird, dass Christus die ihm in seiner Präexistenz eigenthümliche Existenzweise absoluter Freiheit nicht in anmaßender und selbstsüchtiger Isolirung für sich habe behalten, besitzen und genießen wollen, nicht sowohl den Gegensatz, dass er sich jener Existenzweise begeben und die Existenzweise „creatürlich-ethisch-religiöser Persönlichkeit“ angenommen (*ἀλλ᾽ ἑαυτὸν ἐκένωσε, μορφὴν δούλου λαβὼν κτλ.*), als vielmehr den Gegensatz, dass er jene Existenzweise in Demuth und Liebe Anderen, den Menschen (—; denn doch wohl nicht Gotte? —) habe communiciren wollen, damit auch sie dieselbe bekommen, besitzen und genießen möchten. Indess von diesem Gegensatze findet sich an unserer Stelle keine Spur, wie er denn in Liebner's Gedankenkreis eben so wenig als in die Anschauungsweise des Apostels sich fügen würde.

[1]) S. meine Abhandl. über Phil. 2, 6 ff. in den Stud. und Krit. Jahrg. 1848. Hft. 4. S. 914.

auf Gen. II. III. finde und von welcher auch Liebner nicht läugnen will, dass sie bei Paulus als begleitender Gedanke —, lediglich als solcher aber ist sie von mir dargestellt worden, — mit fungirt habe, nur daran denken lässt, dass Christus, obwohl ihm eine umfassendere Herrschaft zugetheilt war, als den ersten Menschen, es doch nicht wie sie machen, doch nicht autonomisch sein wollte, wozu der Begriff einer absoluten Unabhängigkeit, die Christus in der Präexistenz gehabt habe, nicht passt, sondern nur die Anschauung der Herrscherhoheit des *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, welche den Begriff relativer Freiheit, weiter der Abhängigkeit von dem absoluten Gott und dessen Willen der Existenz wie der Bestimmung nach nicht aufhebt.

So ist es mir nicht möglich, die Ansicht, nach welcher die präexistirende Persönlichkeit Christi in die absolute Sphäre hinaufgehoben und die ihrem Wesen entsprechende und ihren Zustand darstellende Zustandsform im Gegensatze zu der menschlichen Existenzform in dieser Bestimmtheit der Abhängigkeit, der Existenzform der creatürlichen ethisch-religiösen Persönlichkeit, als die Existenzform der absoluten Unabhängigkeit, Freiheit, absoluten Persönlichkeit gefasst wird, für wirklich paulinisch zu halten.

Wäre sie's, so wüsste ich nicht, wie man nicht genöthigt sein sollte, dem Apostel, falls man sich anders nicht entschließen wollte, bei ihm eine widerspruchsvolle Auffassung des Verhältnisses, in welchem das Wesen des präexistirenden zu dem historischen Christus steht, zuzumuthen, eine entschieden physisch oder ethisch doketische Ansicht von dem historischen Christus zuzuschreiben.

Der Zustandsform der Präexistenz gehört bei der An-

nahme, dass diese die Existenzform der absoluten Unabhängigkeit, Freiheit, absoluten Persönlichkeit gewesen sei, unzweifelhaft das absolute ewige non posse peccare göttlicher Heiligkeit, der absoluten göttlichen erfüllten Freiheit des Logos an. Für die abstracte Möglichkeit der Sünde ist in jenem Zustande keine Stelle. Diese Möglichkeit existirt nur für ein im Zustande der Subordination befindliches, für ein solches Wesen, das eine relativ selbstständige Persönlichkeit und seine Bestimmung durch einen Andern hat, von dem es sich in Abweichung von jener zu isoliren vermag. Die adamitische Menschheit aber ist nicht ohne das: potuit peccare zu denken, wie einfach in der Thatsache liegt, dass durch Adam die Sünde in die Welt gekommen ist (Röm. 5, 12.). Fasst man nun das Verhältniss des präexistirenden zu dem historischen Christus in's Auge und bestimmt die *κένωσις* dahin, dass Christus sich der Existenzform der absoluten Unabhängigkeit, Freiheit, absoluten Persönlichkeit entäußert und sich in eine Existenzform begeben hat, in welcher er in der Einheit seiner ganzen Persönlichkeit subordinatianisch war, in die Differenz und Dialektik des Werdens, somit der Wahl, der Wahlfreiheit, formellen Freiheit (im Gegensatze zu der ursprünglichen wesentlichen, real erfüllten, göttlichen Freiheit); so scheint nur die Alternative zu bleiben: Entweder hat Christus in seiner *κένωσις* das non potuit peccare der absoluten Persönlichkeit behalten oder aufgegeben.

Hat er's aufgegeben; so ist der Mensch Christus nicht dasselbe Subject mit dem präexistirenden Christus; so ist die eine identische Persönlichkeit Christi nicht weiter vorhanden. Denn dann hat ja Christus in seiner *κένωσις* nicht etwa

bloß eine solche Zustandsform aufgegeben, durch deren Aufgeben sein Wesen, seine Persönlichkeit selbst nicht alterirt würde, sondern er hat sich des Wesens entäußert, ohne welches sich jene Zustandsform nicht denken lässt und das ohne jene Zustandsform nicht gedacht werden kann, der absoluten Persönlichkeit, der absoluten Liebe, in welcher er allein bei dem Momente absoluter Subordination als nothwendigen Momentes des absoluten Sohnseins zugleich sowohl das Nichtsubordinirtsein als das non potuit peccare göttlicher Heiligkeit besaß. Nun aber ist nicht zu bezweifeln, dass Paulus anderweit eine einheitliche Anschauung über Christi Persönlichkeit hat, dass ihm der präexistirende und der historische Christus Ein Subject ist, dass danach das Wesen des präexistirenden Christus für den historischen gesichert bleiben muss, die *κένωσις* also nicht in einer Entäußerung, einem Aufgeben des Wesens, sondern nur der Zustandsform bestehen kann, da der historische Christus eben der *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* Sohn Gottes und Herr der Herrlichkeit ist.

Danach scheint denn angenommen werden zu müssen, dass Christus in der *κένωσις* das non potuit peccare behalten habe. Diese Annahme wird auch im Zusammenhange der Liebner'schen Christologie gefordert. Während nach ihr Adam mit der ganzen adamitischen Menschheit die rein geschaffene Persönlichkeit, Freiheit sein und mithin als solcher von der Schöpfung her nur die Identität des posse non peccare und posse peccare in seiner formalen Freiheit haben soll, wird im Unterschiede davon das persönliche Wesen des historischen Christus als die „wunderbare Identität des posse non peccare, des posse peccare, als der nothwendigen

Kehrseite von jenem, und des non posse peccare" bestimmt. Während jenen als relativen Persönlichkeiten Alles habe zu Theil werden können; nur das Eine nicht: ursprünglich wesentliche göttliche Freiheit, nur in die Form der Creatürlichkeit, des Werdens, eingegangen zu sein — wie beim Gottmenschen; soll der menschlichen Entwicklung des Logos, der Entwicklung des menschgewordenen Logos von der formalen zur realen Freiheit die wesentliche Freiheit zum Grunde liegen. Und daraus soll dann die Sündlosigkeit des historischen Christus zu erklären sein. Weil nämlich die formale Freiheit des historischen Christus die aus der innergöttlichen realen erfüllten (oder wesentlichen) Freiheit des Sohnes unmittelbar geborene gewesen sei, die sich nur zur formalen Freiheit herabgesetzt, entleert hatte (*κένωσις*), um sich mit dem absoluten Inhalt wieder menschlicher Weise zu erfüllen; so gehe diese Erfüllung fortwährend mit tiefster ethischer Sicherheit, d. i. freier Nothwendigkeit vor sich, oder die an sich mit jenem jeweiligen Auseinanderfallen der Form und des Inhalts allerdings gesetzte abstracte Möglichkeit der Sünde, des sich Nichterfüllens, sich egoistisch Verschließens, werde in jedem Augenblicke mit der tiefsten, reinsten, klarsten und freiesten Unfehlbarkeit überwunden. So könne der historische Christus nur versucht werden, aber nicht wirklich sündigen[1]).

Indeß sollte sich hiebei Christus wirklich in seiner menschlichen Existenzform als wahrhaft menschlich denken lassen? Muß er nicht vielmehr gründlich doketisch gedacht werden? Denn wenn doch zu dem Begriffe des Menschseins das

---

[1]) A. a. O. S. 293 f.

potuit peccare gehört; so ist Christus, wenn schon in seinem menschlichen Anfange das non potuit peccare liegt, nicht ein wahrhaft wirklicher Mensch geworden. Eine freie ethische Nothwendigkeit oder jene „wunderbare Identität des posse non peccare und des non posse peccare" ist bei einem Menschen nur als das Resultat eines sittlichen Processes und fortgesetzter guter Selbstentscheidung, nicht als Anfangspunkt der Entwicklung zu denken. Wird sie in diesen verlegt; so ist die Entwicklung als menschliche nur trügerischer Schein. Wird dieser etwa dadurch gemildert oder beseitigt, dass gesagt wird: Christus ist eben gottmenschlich gedacht; das ist eben seine gottmenschliche Einzigkeit? Können wir uns mit der Versicherung Liebner's beruhigen, dass von dem ewigen absoluten non posse peccare göttlicher Heiligkeit, der absoluten göttlichen erfüllten Freiheit des Logos, Christo in der Menschwerdung schon für den Anfang seiner menschlichen Entwicklung und als immerwährender Grund derselben das non posse peccare habe bleiben müssen, weil, wenn man dies läugne, man verkenne, dass, wenn es vom absoluten göttlichen Leben aus überhaupt zur Menschwerdung kommen solle, der klare gerade Weg dieser sei, dass die ewige, absolut erfüllte, reale (wesentliche) Freiheit des Logos in die Differenz und Dialektik des Werdens, somit der Wahl (Wahlfreiheit) eingehe, um durch diese hindurch, sich auch hier bewährend, zu sich zurückzukehren, und weil man ferner damit fordere, dass der Logos in seiner Menschwerdung etwas hätte werden sollen, was er nicht werden kann, nämlich eine einzelne Abstraction von sich, eine rein creatürliche Persönlichkeit, die eben nur geschaffen werden kann und kein absolutes erfülltes ewiges Sohnesleben zur

Voraussetzung hat, dass er also gleichsam in eine solche sich hätte verwandeln sollen[1])? Allerdings lässt sich, wenn man einmal zu dem Wesen der präexistirenden Persönlichkeit Christi jene absolute göttliche reale Freiheit für zugehörig hält, das Feine und Geistreiche einer Auskunft nicht verkennen, welche die beiden einander widersprechenden Positionen, dass der historische Christus mit dem präexistirenden dasselbe Subject und dass der historische Christus doch Mensch mit formaler Freiheit sei, durch die Annahme einer Identität der göttlichen und menschlichen Freiheit in ihm zu vermitteln versucht. Allein ich gestehe, dass ich auf dem Standpunkte meines ethischen Verständnisses diesen Versuch nur für einen solchen anzusehen vermag, der der Natur der Sache nach nicht gelingen kann, weil eine wirkliche Einigung sich gegenseitig aufhebender Begriffe unmöglich ist. Eine formale Freiheit, die durch eine ihr zu Grunde liegende wesentliche göttliche Freiheit, von Vorn herein, ohne sich selbst zur realen Freiheit (der constanten Selbstentscheidung für das Gute) entwickelt zu haben, — in dieser wird sie dann allerdings immerfort zu denken sein — in die Nothwendigkeit versetzt wird, nicht anders sich entscheiden zu können, als sie eben vermöge dieser muss, ist mir keine Wahlfreiheit, und eine wesentliche göttliche Freiheit, die sich zu dem posse peccare herabgesetzt hat, ist mir nicht mehr sie selbst. Außerdem weiß ich in der That nicht, wie die Auffassung specifisch ethisch sein soll, wenn die Sündlosigkeit Christi aus dem unmittelbaren Geborensein seiner formalen Freiheit aus der wesentlichen göttlichen Freiheit

[1]) A. a. O. S. 298.

deducirt wird. In dem nothwendig-sündlosen Christus Liebner's dürfte gerade eben so viel von physischer Ansicht zu bemerken sein, wie er in der Schleiermacher'schen Auffassung des sündlosen Christus gesehen hat. Es ist eine unter der Versicherung, dass sie ethisch gedacht sei, rein physisch gedachte Position, dass der göttliche Wille selbst, d. h. die ewig erfüllte, reale Freiheit in's Werden, d. h. in die formale Freiheit eingehen muss, um durch diese hindurch zu sich zurückzukehren. Auf diese Weise kommen wir von physischem Doketismus nicht los, oder versenken uns doch unfehlbar in einen geistigen ethischen Doketismus, der dem Dogma vom Gottmenschen nicht als haltbare Stütze dienen kann.

Indess was wollen wir dazu sagen, wenn Liebner die *κένωσις* des ewigen Logos seiner Spekulation, wenn auch nicht in wissenschaftlicher Form, doch deutlich genug in Phil. 2, 6 ff. ausgesprochen findet? Da steht ja, was auch Liebner anerkennt, dass Christus, indem er die *μορφὴ δούλου* annahm, die göttliche Existenzform aufgegeben habe. Hätte nun Paulus mit dieser *μορφὴ θεοῦ* ausgedrückt, was Liebner darunter verstanden wissen will, die Existenzform der absoluten Unabhängigkeit, Freiheit, absoluten Persönlichkeit, wie sie dem Wesen des real erfüllten ewigen Logos entspricht, und zu der das non potuit peccare unzweifelhaft gehört; — wer in aller Welt sollte, wenn Paulus sagt, Christus habe sich dieser Existenzform begeben, darauf kommen, ihn so zu verstehen, als habe er gesagt: Christus habe zwar die Existenzform der absoluten Freiheit aufgegeben und die Existenzform der formalen Freiheit angenommen; es sei aber hiebei das Eigenthümliche, dass er aus der aufgegebenen Existenz-

form das non potuit peccare, die absolute Freiheit behalten habe? Niemand, wie ich glaube, ohne aus Liebner's Christologie vorher belehrt zu sein, dass die dem Wesen des Absoluten entsprechende Zustandsform aufgegeben und doch das Wesen des Absoluten in der Zustandsform des Bedingten behalten werden kann, und dann mit dogmatisch bestimmtem Auge in das Schriftwort hineingesehn zu haben.

Und wie wollen wir folgendes Räthsel uns lösen, das Liebner uns aufgiebt? Die abstracte Möglichkeit der Sünde, des sich egoistisch Verschließens, welche bei dem historischen Christus durch das jeweilige Auseinanderfallen der Form und des Inhalts, d. h. durch die formale Freiheit (Wahlfreiheit, Willkür, den dialektischen Durchgangspunkt für die reale), zu welcher sich Gott der Sohn aus der ewigen realen erfüllten Freiheit herabgesetzt hat, gesetzt ist, soll dadurch in jedem Augenblicke in die entgegengesetzte Wirklichkeit aufgehoben werden oder in faktische ethische Unmöglichkeit übergehen, dass sie eben aus der innergöttlichen realen erfüllten Freiheit des Sohnes unmittelbar geboren war. Danach sollte man denken, es müsse nach Liebner die abstracte Möglichkeit der Sünde von der ewig erfüllten, realen wesentlichen Freiheit, von der Existenzweise absoluter Freiheit, absoluter Persönlichkeit, wie der ewige Sohn sie vor der Menschwerdung hatte, ausgeschlossen sein[1]). Denn wie sollte sie sonst einer Seits eben erst durch das Sichherabsetzen Christi zur formalen Freiheit gesetzt sein, und anderer Seits gerade da-

[1]) Das Moment des ewigen Sichunselbstständigmachens des Sohnes gegen den Vater ergiebt jene Möglichkeit nicht, sondern nur die ewige Möglichkeit der Menschwerdung.

durch, dass diese formale Freiheit aus der ewig erfüllten, realen Freiheit geboren ist, in jedem Augenblicke aufgehoben werden. Allein wir haben gesehen, dass Liebner das οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ so versteht, dass damit für Christus auch in der Präexistenz die abstracte Möglichkeit des sich selbstsüchtig Isolirens, d. h. doch wohl des Sündigens, von Paulus vorgestellt sein soll[1]). Und doch weiß sich Liebner mit Paulus in Übereinstimmung. Sollen wir auch diesen Widerspruch auf Paulus legen? Das sei ferne. Vielmehr indem die Anschauung des Apostels selbst bei der Erklärung des οὐχ ἁρπ. ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, welche Liebner als die seine Auffassung von der Persönlichkeit des präexistirenden Christus bestätigende angesehen hat, sich als eine solche geltend macht, bei welcher Bestimmungen, welche nur auf das absolute Wesen passen, auf jene nicht anzuwenden sind, durchbricht sie die Dialektik der Liebner'schen Christologie. Denn die Anschauung in jener Stelle, welche bei meiner Erklärung sofort scharf heraustritt, bleibt auch bei der Liebner'schen Auslegung zuletzt die, dass Christus auch in seiner Präexistenz sich Gotte gegenüber hätte isoliren, autonomisch werden, also sündigen können, und gesündigt haben würde, wenn er sich seiner Bestimmung, ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας auf Erden zu erscheinen, entzogen, sich nicht faktisch dem Willen des Vaters unterworfen hätte, welcher beschlossen hatte, ihn zu senden, damit durch ihn die sündige Menschheit erlös't und versöhnt werden möchte. Hier ist ein Wählen gedacht — und doch noch kein sich in's Werden, die Wahlfreiheit Herabgesetzthaben.

---

[1]) S. oben S. 254. Anm. [1]).

So kann die μορφὴ θεοῦ in der Präexistenz nicht die Existenzform absoluter Freiheit sein.

Lassen wir nun aber auch[1]) den präexistirenden Christus in der Sphäre der Subordination, in welcher Paulus ihn gedacht hat, und in welcher allein verständlich ist, dass Paulus den Sohn Gottes vor seiner Menschwerdung reflectiren lässt (οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο), und zwar dergestalt über sein Verhältniss zu Gott, dass die abstracte Möglichkeit vorgestellt wird, er habe in diesem seinem Verhältnisse sich dem Willen des Vaters entziehen, anders verfahren können, als die Bestimmung, welche Gott ihm gegeben hatte, es mit sich brachte; so giebt uns Paulus dadurch, dass er die Idee des präexistirenden Christus hat, mögen wir alsdann der Ansicht sein, dass er diesen als die Lichtgestalt des urbildlichen Menschen[2]), oder als den Messiasgeist in persönlicher Gestalt, oder als den Logos in jüdisch-alexandrinischer Weise gedacht habe, und von den Auffassungen seiner Herrlichkeit in der Präexistenz, auf welche das Sichselbstarmmachen (2 Cor. 8, 9.) das Sichselbstentleeren (Phil. 2, 7.) hinweis't, innerhalb der Gränzen, welche durch die Anerkennung des Subordinationsverhältnisses des Sohnes Gottes zu Gotte gezogen werden, zu der unsrigen machen, welche wir wollen, überall keinen Anlass, die Sündlosigkeit des historischen Christus in metaphysisch oder ethisch doketischer Weise zu erklären. Denn wenn bei Christus schon in seiner Präexistenz die Sünde möglich ist, aber eben nicht zur Wirklichkeit wird, indem Christus sich für den Willen des

---

[1]) Rücksichtlich des historischen Christus giebt Liebner zu, dass er in der Einheit seiner ganzen Persönlichkeit subordinatianisch sei.

[2]) S. Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi. S. 631 f.

Vaters entscheidet; so lässt sich die Sündlosigkeit des historischen Christus selbstverständlich nicht als nothwendige Folge der Natur oder des Wesens, das er aus der Präexistenz in die zeitliche Existenz mit herübergenommen hat, fassen, sondern einfach nur als die Thatsache betrachten, dass auch hier die Sünde für ihn eine Möglichkeit geblieben, kraft der fortgesetzten demüthigen Selbstverläugnung in seinem Verhältnisse zu Gotte nie wirklich geworden ist.

Achten wir endlich auf die Darstellungen bei Paulus, welche direct auf den zeitlichen irdischen Christus gehen; so werden wir freilich bemerken müssen, dass das Prädikat der Einzigkeit diesem insofern zu vindiciren ist, als Christus in seiner zeitlichen Existenzform grundinnerlich nicht aufhört, der zu sein, durch welchen und zu welchem *τὰ πάντα* geschaffen ist, der *κύριος τῆς δόξης*, der *υἱὸς τοῦ θεοῦ* im eminenten Sinne des Worts, und über ihn eine Herrschaft des Sündenprincips, unter welchem alle Menschen, seitdem Adam gesündigt hat, erfahrungsmäßig gestanden haben, wobei er der Erneuerung und allmäligen Heiligung bedürftig gewesen wäre, nicht statthat. Indess dass Paulus sich den *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, nachdem er von Gotte gesandt ist, nicht in solcher Geschiedenheit von den Menschen, bei welcher sein Menschsein nur als ein Schein betrachtet werden müsste, sondern in einer Gleichartigkeit mit ihnen, in welcher er ihnen wahrhaft und wirklich conform geworden, vorgestellt hat, geht, ohne dass die Gränze, wo das specifisch Göttliche und wo das specifisch Menschliche liege, bestimmt, oder das Wie der Einheit von Beidem in Christo festgestellt wäre, zur Genüge schon daraus hervor, dass er das Schwache und Sündenem-

pfängliche der menschlichen Existenzform bei aller Sorgfalt, die sündige σὰρξ in die Vorstellung der irdischen Existenzform Christi nicht einzumischen, auch bei dieser setzt; vgl. 2 Cor. 13, 4. *καὶ γὰρ εἰ ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας, ἀλλὰ ζῇ ἐκ δυνάμεως θεοῦ;* vgl. Röm. 8, 3. *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* mit Hebr. 5, 2. und Phil. 2, 7., und dass er ihn ausdrücklich einen Menschen nennt, Röm. 5, 15. *τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ,* 1 Cor. 15, 21. *ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου ὁ θάνατος, καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν,* 1 Tim. 2, 5. *εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς,* ihn *κατὰ σάρκα* abstammen lässt von den Vätern, Röm. 9, 5. *Ὧν οἱ πατέρες, καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα,* von David, Röm. 1, 3. *τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ, κατὰ σάρκα,* und von einem Weibe unter dem Gesetze geboren werden, Gal. 4, 4. *γενόμενον ἐκ γυναικὸς, γενόμενον ὑπὸ νόμον*[1]). Hiezu kommt aber, dass die beiden Hauptausführungen des Apostels über Sünde und Gnade (Röm. 5, 12 ff. und 1 Cor. 15, 21 ff.) so sehr auf der Annahme, dass Christus ein wirklicher Mensch ist, wie Adam, beruhen, dass sie bei der Ansicht, dass Christus eine Menschengestalt, wenn auch nicht eine Scheingestalt, sondern eine wirkliche zur Offenbarung des Gottesgeistes (des *λόγος* bei Johannes) nur irgend wie angenommen habe, nicht ein menschliches Individuum wie Adam gewesen sei, geradezu unmöglich sein würden[2]).

---

[1]) Vgl. zu dieser Stelle Winer, Pauli ad Galatas epistola etc. ed. 3. Lips. 1829. p. 98.

[2]) Die Apostelgeschichte lässt den Apostel Paulus vor den Atheniensern Christum einen Mann nennen. S. Act. 17, 31.

Wird man gleichwohl sich für berechtigt halten können, aus Phil. 3, 21., wo Paulus die Erwartung ausspricht, dass Christus bei seiner Wiederkunft unsern Leib umgestalten und ähnlich machen werde τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ, oder aus 1 Cor. 15, 47—49., wo Paulus Christum im Gegensatze zum ersten Adam (ὁ πρῶτος ἄνθρωπος, ἐκ γῆς χοϊκὸς) den himmlischen nennt, den Schluss zu ziehen, dass er ihm von Geburt aus einen anderen Körper, als einen irdisch-menschlichen, zugeschrieben habe? Phil. 3, 21. ist ja aber nicht von dem Leibe, wie ihn Christus im Zustande seiner Erniedrigung hatte, sondern von dem seiner Herrlichkeit angehörigen Leibe, wie er ihn im Himmel hat, die Rede. Vgl. Ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει· ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, ὃς μετασχηματίσει κτλ.[1]) —. 1 Cor. 15, 47. würde aber nur dann Schwierigkeiten machen, wenn ἐξ οὐρανοῦ auf die Leiblichkeit Jesu, nicht auf dessen ganze Persönlichkeit bezogen werden müsste; wiewohl, genau genommen, auch dann noch nicht folgen würde, dass Paulus dem Adam und allen vorchristlichen Menschen eine andere Leiblichkeit, als Christo, zuschreibe. Denn es ist hier von den Leibern, welche die Auferstandenen (οἱ ἐπουράνιοι) haben werden, die Rede, und diese sollen nicht einen Leib haben, wie Christus vor der Auferstehung, sondern nach derselben (οἷος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι), was dadurch noch bestätigt wird, dass Paulus V. 44., wo er nach Analogie der verschiedenen irdischen und himmlischen, geistigen Leiber darthun will, wie es,

---

[1]) Vgl. de Wette, kurzgef. exeg. Handb. zum N. T. B. II. Th. 4. Leipz. 1843. S. 209. Grimm l. l. p. 62.

wenn auch der irdische Leib begraben werde, doch hernach einen anderen Leib geben könne, ganz im Allgemeinen sagt: *Σπείρεται σῶμα ψυχικὸν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν.* Hätte er aber gemeint, dass dies nicht auch bei Christo so gewesen sei, dass nicht auch da ein *σῶμα ψυχικὸν* begraben sei, sondern ein *σῶμα πνευματικὸν*, so fände sich in ihm der unvertilgliche Widerspruch, dass er Christum mit einem unsterblichen Körper, — denn ein solcher ist das *σῶμα πνευματικὸν* —, sterben lässet. Und gewiss würde er Christum nicht in der Rücksicht des Todes und des Auferstehens allen übrigen, die auferstehen werden, haben gleichstellen können mit dem einzigen Unterschiede, dass er der Erstling geworden ist unter denen, die da schlafen. 1 Cor. 15, 20. *Νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων.*

Schließlich dürfte aber die wahre und wirkliche Menschheit des historischen Christus auch nicht nach einer anderen Seite hin durch 2 Cor. 5, 19. *ὡς ὅτι θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ κτλ.* in Zweifel gestellt werden können. Dass diese Stelle auf den zeitlichen irdischen Christus zu beziehen ist, wird bei jeder Erklärung derselben anzunehmen sein. Dies ergiebt sich einfach aus dem *ἦν*. Nimmt man mit Ambr., Erasm., Calvin, Luther, Georg Major, Mosheim, Rückert u. Andern das *ἦν ἐν Χριστῷ* für sich und *κόσμον κατ. ἑαυτῷ* als Bestimmungsglied: „Gott war in Christo, indem er — versöhnte"; so bekommt man die Vorstellung von einem Sein Gottes im Menschen Christus. Fasst man dies im pneumatischen Sinne, so dass man dabei nach Analogie der Vorstellung von einem Sein oder Leben Christi in den Gläubigen an eine dem ähnliche Verbundenheit des

göttlichen Geistes mit dem Geiste Christi denkt; so wird dadurch freilich die Menschheit Christi nicht bedroht, aber man sieht nicht ein, wozu hier Paulus eine solche Verbundenheit hätte hervorheben sollen, wo es sich nicht etwa um Heiligung handelt, die zu Stande gebracht werden soll, sondern um Versöhnung, die geschehen ist, um ein Nichtanrechnen der Sünden. Nimmt man aber jenes Sein Gottes des Vaters im Menschen Christus im physisch-substantiellen Sinne, so weiß ich allerdings nicht, wie man dann nicht sollte behaupten müssen, dass Paulus, wenn nicht den Doketismus Marcion's, so doch die Ansicht des Praxeas, der Gott selbst oder den Vater, wenn er auch Jesum wirklich von Maria geboren werden, wachsen, hungern, dürsten, leiden und sterben lässt, in Mitleidenheit gezogen hat[1]), als eine richtige Erfassung seiner Anschauung von dem zeitlichen Christus anzuerkennen habe. Allein die Logik unserer Stelle fordert eine andere Erklärung. Es muss mit den Griechen, Chrysost., Theod., mit Guil. Estius[2]), mit Rosenmüller[3]) und unter den Neuesten mit de Wette[4]), Winer[5]), Billroth[6]), Meyer[7]),

[1]) Vgl. Dorner a. a. O. Abth. 2. S. 526 f.

[2]) S. l. l. f. 478. Estius erwähnt daselbst noch eine dritte Constructionsweise, indem er sagt: „Addit Caietanus et tertiam constructionem, in Christo mundum; ut inquit limitetur reconciliatio ad mundum in Christo, id est, ad eam partem hominum, quae iungitur sive incorporatur Christo. Verum haec constructio, quamvis Caietano prae reliquis placeat, dura et coacta est; quam nec facile Graeca admittunt".

[3]) S. Scholia in N. T. Ed. 5. Norimb. 1806. p. 135.

[4]) S. kurze Erkl. der Briefe an die Corinther. S. 201 f.

[5]) S. Grammatik §. 46. 9.

[6]) S. Comm. zu den Briefen des P. an die Corinther. S. 310.

[7]) S. krit. exeg. Komm. Abth. 6. Gött. 1850. S. 135 f.

Baur[1]) übersetzt werden: Gott versöhnte in Christo die Welt mit sich. Das ἦν καταλλάσσων ist periphrastisches Imperfect, auf das in τοῦ καταλλάξαντος V. 18. liegende temp. hist. zu beziehen, das den Zweck hat, durch Zerlegung des Verbalbegriffs in Partic. und Verb. demselben in Nominalgestalt größere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Der Satz soll die in V. 18. gegebene Behauptung erhärten, und findet seine Begründung in den folgenden Participien μὴ λογιζόμενος — καὶ θέμενος κτλ. Das ἦν ἐν Χριστῷ würde nun aber nur dann für sich genommen werden können, wenn diese Participien ihrem Sinne nach das begründeten, dass Gott in Christo war. Dies aber ist nicht der Fall, sondern sie begründen, dass er καταλλάσσων ἦν.

Wenn nun aber nach dem Ergebnisse unserer über das Verhältniss Christi zu Gotte überhaupt und über sein Verhältniss zu Gotte und zu den Menschen in seinen verschiedenen Existenzzuständen im Besonderen angestellten Untersuchung in der Anschauung des Apostels von Christo ein metaphysischer oder ethischer Doketismus, bei welchem er den historischen Christus nicht als wahren, wirklichen Menschen mit menschlicher Entwicklung, sondern als den großen Gott selbst oder als den ewigen Logos in menschlichem Scheingewande betrachtet hätte, sich nicht nachweisen, also die volle Menschlichkeit des zeitlich-irdischen Christus sich aus Paulus nicht fortschaffen lässt; so kann in dem Begriffe des Menschseins nicht die Nothwendigkeit der Sünde, des Anfangens von der natürlichen Unfreiheit liegen, sondern nur die Möglichkeit der Sünde,

---

[1]) S. Paulus, der Apostel Jesu Christi. S. 540.

die in jedem Augenblicke in die entgegengesetzte Wirklichkeit aufgehoben werden soll und kann. Die Sündlosigkeit, die bei dem zweiten Adam wirklich war, muss auch bei dem ersten Adam der Möglichkeit nach vorhanden gewesen sein.

Während nur dann, wenn das sittliche Vermögen der ersten Menschen als ein freies im gedachten Sinne angenommen wird, die Sündlosigkeit des historischen Christus, wie immer man den neuen sittlich-religiösen Lebensanfang in ihm zu erklären versuchen möge, begreiflich wird, insofern dann nicht die Unmöglichkeit, nicht zu sündigen, mit der Natur des Menschen als eines solchen gegeben ist, bleibt bei der consequenten Ableitung der Sünde aus der ursprünglichen Unfreiheit (der Energie der Sinnlichkeit gegen den Geist) nicht nur die Wirklichkeit, sondern auch die Möglichkeit der Sündlosigkeit Jesu ein absolutes Geheimniss[1]).

---

[1]) Vgl. hier Ullmann: Über die Sündlosigkeit Jesu; z. B. (A. 2.) S. 18. 19. „Abgesehen von dem, was im engeren Sinne Gottheit Christi genannt wird, steht doch jeder Mensch in seinem Ursprung und in seiner ganzen Lebensentwicklung in lebendigem Verhältniss zu Gott, dem Urquell nicht bloss alles Seins, sondern auch aller Heiligkeit. Was kann uns nun hindern anzunehmen, dass durch die Einwirkung der schöpferischen weltordnenden Causalität in einem bestimmten Individuum einerseits die allgemeine Fortpflanzung des Hanges zur Sünde unterbrochen und das sittliche Vermögen in ursprünglicher Integrität wiederhergestellt, andrerseits eine solche Fülle sittlicher Kraft niedergelegt und fortwährend lebendig erhalten worden sei, dass dieselbe leicht und ungehemmt in fleckenloser Reinheit und göttlicher Schönheit sich entfalten konnte? Es wäre dies ein von dem Lenker aller Dinge hervorgerufener und beseelter Genius der höchsten Lebensstufe, der Sittlichkeit und Frömmigkeit u. s. w." S. 103 f.: „Die Nothwendigkeit zu sündigen und die Unmöglichkeit nicht zu sündigen ist ja doch kein Gesetz der moralischen Natur des Menschen; vielmehr ist sittliche Vollkommenheit seine wahre und ursprüngliche Bestimmung und das eigentliche Gesetz seiner Natur, die Sünde aber

Ist nun durch unsere Erörterungen zur Genüge dargethan, dass die Theorie über den Ursprung der Sünde, welche diese aus der ursprünglichen Unfreiheit (der Energie der Sinnlichkeit gegen den Geist) ableitet, dem Lehrgehalte des Apostels Paulus sowohl in Hinsicht auf ihre theologischen und anthropologischen Grundlagen, als auch in Hinsicht auf ihre christologischen (theanthropologischen) Consequenzen auf das Bestimmteste widerstreitet; so dürfte am Nächsten liegen, dass wir die Theorie, welche in neuester Zeit sich am Entschiedensten der Sinnlichkeitstheorie entgegengestellt hat, darauf ansehen, ob sie mit dem Lehrgehalte des Apostels sich in Übereinstimmung befinde. Es ist dies die Theorie, welche die Sünde aus der Selbstentscheidung in der unzeitlichen Region des Intelligibeln ableitet (J. Müller). Diese mag daher im folgenden Theile zur Erwägung kommen.

---

eine Ausnahme von diesem Gesetz. Und was berechtigte uns nun, zu glauben, dass es überall und nothwendig nur Ausnahmen von diesem Gesetz, nie und nirgends aber eine Erfüllung desselben geben könne. Wenn uns auch noch so viele Ausnahmen entgegentreten, wenn sich uns auch die Überzeugung allgemeiner Sündhaftigkeit auf's stärkste aufdrängt, so bleibt es doch vermöge der ursprünglichen Beschaffenheit und Bestimmung der menschlichen Natur überhaupt immer möglich und glaublich, dass irgend Einer einmal das werden könne und wirklich geworden sei, was der Mensch eigentlich sein soll, ein Bild seines heiligen Schöpfers". Vgl. außerdem bes. S. 107 und 108.



Verzeichniss

der

angezogenen und erläuterten Stellen der heiligen Schrift.



